

ROMANO GUARDINI

L MESIANISMO
N EL MITO,
A REVELACION
Y LA POLITICA

Prólogo de
ALVARO D'ORS

SEGUNDA EDICION

AMIENTO ACTVAL

EL MESIANISMO EN EL MITO, LA REVELACION Y LA POLITICA

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO ACTUAL

DIRIGIDA POR RAFAEL CALVO SERER

1. ROMANO GUARDINI: *El mesianismo en el mito, la revelación y la política.* (Segunda edición.) Prólogo de ALVARO D'ORS y nota preliminar de RAFAEL CALVO SERER.
2. THEODOR HAECKER: *La Joroba de Kierkegaard.* (Segunda edición.) Con un estudio preliminar de RAMÓN ROQUER y nota biográfica sobre Haecker de RICHARD SEEWALD.
3. VICENTE PALACIO ATARD: *Derrota, agotamiento, decadencia en la España del siglo XVII.* (En reimpresión.)
4. RAFAEL CALVO SERER: *España, sin problema.* (Segunda edición.) Premio Nacional de Literatura 1949.
5. FEDERICO SUÁREZ: *La crisis política del Antiguo Régimen en España (1800-1840).*
6. ETIENNE GILSON: *El realismo metódico.* (Segunda edición.) Estudio preliminar de LEOPOLDO PALACIOS.
7. JORGE VIGÓN: *El espíritu militar español. Réplica a Alfredo de Vigny.* Premio Nacional de Literatura 1950. (En reimpresión.)
8. JOSÉ MARÍA GARCÍA ESCUDERO: *De Cánovas a la República.* (Segunda edición, aumentada.)
9. JUAN JOSÉ LÓPEZ IBOR: *El español y su complejo de inferioridad.* (Tercera edición.)
10. LEOPOLDO PALACIOS: *El mito de la nueva Cristiandad.* (Segunda edición.)
11. ROMÁN PERPIÑÁ: *De estructura económica y economía hispana.* Estudio final de ENRIQUE FUENTES QUINTANA.
12. JOSÉ MARÍA VALVERDE: *Estudios sobre la palabra poética.*
13. CARL SCHMITT: *Interpretación europea de Donoso Cortés.* Prólogo de ANGEL LÓPEZ-AMO.
14. DUQUE DE MAURA: *La crisis de Europa.*
15. RAFAEL CALVO SERER: *Teoría de la Restauración.* (Segunda edición.)

16. JOSÉ VILA SELMA: *Benavente, fin de siglo.*
17. AURELE KOLNAI: *Errores del anticomunismo.*
18. ANGEL LÓPEZ-AMO: *El poder político y la libertad.* Premio Nacional de Literatura 1952.
19. AMINTORE FANFANI: *Catolicismo y protestantismo en la génesis del capitalismo.*
20. RAFAEL CALVO SERER: *La configuración del futuro.*
21. CHRISTOPHER DAWSON: *Hacia la comprensión de Europa.*
22. RAFAEL GAMBRA: *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional.*
23. JOSÉ CORTS GRAU: *Estudios filosóficos y literarios.*
24. MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO: *La estética del idealismo alemán.* Selección y prólogo de OSWALDO MARKET.
25. JOHN HENRY CARDENAL NEWMAN: *El sueño de un anciano.* Traducción, nota biográfica, prólogo y glosa de ANDRÉS VÁZQUEZ DE PRADA.
26. JUAN DONOSO CORTÉS: *Textos políticos.*
27. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA: *La Monarquía tradicional.*
28. ALVARO D'ORS: *De la guerra y de la paz.* Premio Nacional de Literatura 1954.
29. THEODOR HAECKER: *El cristiano y la historia.*
30. VICENTE MARRERO: *La escultura en movimiento de Angel Ferrant.*
31. JORGE VIGÓN: *Teoría del militarismo.*
32. PETER WUST: *Incertidumbre y riesgo.*
33. FLORENTINO PÉREZ EMBID: *Nosotros, los cristianos.* (Segunda edición.)
34. FRITZ KERN: *Derechos del Rey y derechos del pueblo.* Estudio preliminar de ANGEL LÓPEZ-AMO.
35. JOSÉ IGNACIO ESCOBAR, JORGE VIGÓN, EUGENIO VEGAS LATAPIÉ: *Escritos sobre la instauración monárquica.* Prólogo y epílogo del MARQUÉS DE VALDEIGLESIAS.
36. ANTONIO PACIOS, M. S. C.: *Cristo y los intelectuales.*
37. MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO: *Textos sobre España.* Selección, estudio preliminar y notas de FLORENTINO PÉREZ EMBID.
38. HENRI MASSIS: *La vida intelectual de Francia en tiempo de Maurras.*

39. Carlos Cardó y José Romeu Figueras: *Tres estudios sobre literatura catalana.*

40. Friedrich Heer: *La democracia en el mundo moderno.* Prólogo de Vicente Marrero.

41. Goetz Briefs: *Entre capitalismo y sindicalismo. Situación crítica de la asociación obrera.*

42. Sir Charles Petrie: *La Monarquía en el siglo XX.* Prólogo de Jorge Vigón.

43. Rusell Kirk: *La mentalidad conservadora en Inglaterra y Estados Unidos.* (En prensa.)

44. José Torras y Bages, Juan Maragall, Francisco Cambó: *La actitud tradicional en Cataluña.* Prólogo de Luis Durán y Ventosa. (En prensa.)

45. Erik von Kuehnelt Leddihn: *Libertad o igualdad. La disyuntiva de nuestro tiempo.* (En prensa.)

46. Rafael Calvo Serer: *Política de integración.*

47. Antonio Millán Puelles: *Ontología de la existencia histórica.* (Segunda edición.)

48. Vicente Marrero: *Picasso y el toro.* (Segunda edición.)

49. Guillermo Morón: *El libro de la fe.*

50. Vicente Marrero: *Maeztu.* Premio Nacional de Literatura «Menéndez Pelayo» 1955.

51. Cardenal Isidro Gomá y Tomás, Arzobispo de Toledo. Primado de las Españas: *Pastorales de la guerra de España.* Estudio preliminar de Santiago Galindo Herrero.

52. Marcelino Menéndez Pelayo: *La filosofía española.* Selección e introducción de Constantino Láscaris Comneno.

53. Joseph de Maistre: *Consideraciones sobre Francia.* Estudio preliminar de Rafael Gambra.

54. Jorge Vigón: *Años de indecisión.*

55. Josef Pieper: *Sobre el fin de los tiempos,*

56. Ramiro de Maeztu: *Frente a la República.* Selección y estudio preliminar de Gonzalo Fernández de la Mora.

57. Fray José López Ortiz, O.S.A., Obispo de Túy: *La responsabilidad de los universitarios.*

58. Karl Vossler: *Romania y Germania.* Traducción y estudio preliminar de José Luis Varela.

MANUALES DE LA

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO ACTUAL

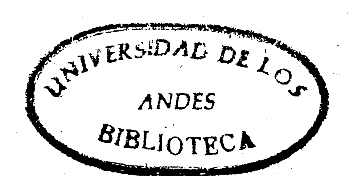
1. *La Pedagogía contemporánea,* por EMILE PLANCHARD, Profesor de la Universidad de Coimbra. Traducción y adaptación por VÍCTOR GARCÍA HOZ, Catedrático de Pedagogía en la Universidad de Madrid.
2. *Geografía General, Física y Humana,* por ANDRÉ ALLIX, Rector de la Universidad de Lyon. Traducción y adaptación por JOSÉ MANUEL CASAS TORRES, Catedrático de Geografía en la Universidad de Zaragoza.
3. *Fundamentos de Filosofía,* por ANTONIO MILLÁN PUELLES, Catedrático de Filosofía en la Universidad de Madrid.
4. *Fundamentos de política económica,* por WALTER EUCKEN. Traducción de JOSÉ LUIS GÓMEZ DELMÁS. (En prensa.)

ROMANO GUARDINI

EL MESIANISMO EN EL MITO, LA REVELACION Y LA POLITICA

PRÓLOGO DE
ALVARO D'ORS

SEGUNDA EDICION



Ediciones Rialp, S. A.
Madrid, 1956

Título del original alemán:

Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik.
(Eine theologisch-politische Besinnung) Zurich, 1946.

Traducción de

VALENTÍN GARCÍA YEBRA

Primera edición española: diciembre 1947
Segunda edición española: marzo 1956.

Talleres Gráficos de EDICIONES CASTILLA, S. A. - Alcalá, 126 - MADRID

NOTA PRELIMINAR A LA COLECCION

Una nueva generación acaba de llegar a la vida española, en un estado de espíritu realmente singular en la historia contemporánea. Es éste un hecho cierto con el que hay que contar, y que en adelante no podrá ser soslayado por nadie que quiera comprender la efectiva y actual realidad nacional.

En el último medio siglo español han abundado las críticas amargas y violentas del presente y del pasado, y muchos hombres representativos clamaron por nuevos caminos para la historia española; esas voces, diversas en sí mismas, coinciden todas en la disconformidad. Pero tales esfuerzos nobilísimos encontraron siempre obstáculos insuperables en el estruendo de voces anárquicas, de individualismos feroces y de soñadoras utopías. La quiebra de la unidad espiritual de los españoles llegó a ser

tan profunda que fué necesario liquidar sangrientamente los errores y pecados de varios siglos.

Ahora bien, en los dolores de la guerra interior iba a engendrarse una novísima situación histórica. La victoria de una de las mitades contendientes de España determinaba una nueva y unitaria dirección espiritual, porque en el desenlace de la pugna cruenta no hubo tan sólo una victoria militar, ni mucho menos el triunfo de un grupo minoritario artificiosamente robustecido desde fuera. Hubo ante todo la victoria de una concepción cultural determinada, verdaderamente nacional.

Esta nueva generación, heredera de quienes desencadenaron por sus culpas la guerra, se encontró, pues, ante un legado multiforme y ante la necesidad de rehacer la cultura española.

La enseñanza del pasado inmediato

¿Qué queda hoy en España de ese pasado inmediato escindido y triste?

Ante todo, la cruel experiencia de que la división interna hace imposible todo trabajo constructivo, y la unánime convicción de que es, por tanto, imprescindible asegurar la unidad española. También, la evidencia de que *pueblo que desconoce el sentido de su historia está condenado a irremediable muerte,* ya que sus esfuerzos sólo son

positivos y fecundos si están en la línea de la tradición nacional; la fidelidad a la propia historia es condición necesaria para una cultura creadora.

Por esto, con la madurez alcanzada en unos años trágicos, la generación nueva se enfrenta con quienes antes se propusieron el mismo empeño, y se siente capaz de discriminar, de asimilar lo que aquellos intentos tienen de positivo y de rechazar cuanto de destructivo inutilizaba su misma labor. A unos les repudia la heterodoxia que les llevó a despreciar y desconocer el pasado, y a sentirse insolidarios con el destino nacional tal como se forjó y vivió desde que lo español aparece con personalidad propia en el ámbito de la historia universal. A otros les reprocha su hermetismo que les hizo perder la vibración espiritual de la época y estancarse hasta el agotamiento de sus potencias intelectuales. De aquéllos la nueva generación acepta, por el contrario, su noble y airada reacción contra un estado nacional decadente y sus intentos de introducir ideas y técnicas aprendidas en Europa, con que levantar un ambiente de penuria intelectual y material. De sus contrarios, asimila la fidelidad al destino histórico y su ortodoxia religiosa.

Los maestros de la nueva generación

¿Qué maestros reconoce esta nueva generación intelectual española?

Una superior conciencia histórica le permite y le obliga a reconocer el influjo de cuantos—sea cual fuere el bando en que combatieron—se entregaron, en su tiempo, animosamente a la tarea de intentar rehacer la España empobrecida y pesimista de fines del ochocientos. Así, reconocida la filiación, es posible la necesaria continuidad, y lícita y aun necesaria la actitud de separar lo que esos intentos tienen de valioso de lo que en ellos fué estéril o corruptor.

Puesto que la generación nueva rechaza de modo absoluto las abstracciones revolucionarias, la fidelidad al destino nacional lleva a la España de hoy a su gran historiador y revalorizador: Menéndez y Pelayo. Por él hemos sabido las peculiaridades de la manera de ser española. Don Marcelino nos descubrió el modo cómo se formó nuestra nacionalidad, la grandeza de nuestra historia y los caracteres de nuestro destino. Al magisterio de Menéndez y Pelayo debemos la recuperación de la conciencia de nuestra misión en el mundo, única que puede hacer fecundos todos los nobles esfuerzos de resurgimiento.

Nota preliminar a la Colección

En torno a don Marcelino podemos valorar los grandes movimientos que en los últimos tiempos se han propuesto rehacer la cultura española, y tal es la fuerza y vigor espiritual de Menéndez y Pelayo, que todos han tenido y tienen que definirse ante él, con lo cual le señalan voluntaria o involuntariamente como personificación del pasado español, *como voz de todo un pueblo.*

Tres poderosos intentos se perfilan desde fines del XIX, entrecruzándose e influyéndose mutuamente y viniendo en parte a coincidir, aunque por razones distintas, en su hostilidad a don Marcelino. Pronto se descubre en ellos la heterodoxia religiosa —comprensible históricamente, aunque no justificable, por la decadencia religiosa contemporánea—, la cual al proyectarse en sus respectivas concepciones del pasado, les hace repudiarle y les fuerza a intentar la reconstrucción prescindiendo de la necesaria savia tradicional.

A mediados del ochocientos, el primer pensionado español que sale a estudiar en las Universidades de Europa, se pone en contacto con las nuevas corrientes filosóficas, y regresa luego lleno de un extraordinario ardor proselitista. Por desgracia, importó una doctrina mediocre que, una vez difundida, esterilizó las posibilidades de algunos espíritus elevados, empujándoles además por caminos erróneos en su manera de entender a España. Esta inicial introducción del espíritu de la Europa

heterodoxa, como remedio de nuestros males, había de consolidarse luego en forma institucional, y tener profunda y extensa influencia por medio de una típica obra pedagógica. De su rebeldía contra el evidente estancamiento de nuestra cultura y el enmohecimiento de nuestra enseñanza, surgieron más tarde otras instituciones que de manera sistemática —principalmente por medio de pensionados—fueron asimilando reformas educativas y avances técnicos. Pero su íntima heterodoxia acercó a esos hombres de tal modo a la Europa moderna, que vinieron a ser extranjeros en su patria, y muchos de ellos incurrieron, al fin, en los errores revolucionarios, contribuyendo decisivamente a agravar la trágica disociación nacional.

Sin lograr una acción política y social en la que fracasan totalmente, influyeron, sin embargo, también de modo evidente en la España contemporánea los escritores del 98. Rebeldes ante la rutina, hipocresía y mediocridad de la vida española, excitaron el orgullo nacional, aunque no lograsen hallar el camino de una auténtica reconstrucción. De nuevo la heterodoxia traicionaba a aquellos patriotas a quienes dolía España. La renovación del gusto literario, la sinceridad en el planteamiento de los males nacionales y las desgarradas afirmaciones de nuestro propio valer fueron sus grandes aportaciones, sin que esto fuera bastante para lograr la fecundidad anhelada.

Pocos años después aparece en la vida española un grande y orgulloso intento de germanización. Según él, aunque era manifiesta nuestra debilidad congénita por la falta de sangre germánica, la cultura alemana podía redimirnos y se puso tal empeño en conseguirlo, que se oscureció el valor de la tradición española, hasta el punto de olvidarse de sí mismos en el intento de asimilar lo que de manera decidida se consideraba incluso biológicamente superior. En el momento a que ese intento corresponde no todo es afán de germanización; pero el extranjerismo es en distintas direcciones lo característico. Y entre ellas el movimiento de importación de la cultura germana es el más representativo y el que más valores incorpora al panorama cultural de España.

En lucha con los movimientos heterodoxos y bajo el signo de Menéndez y Pelayo aparecen los inmediatos predecesores de la generación de 1939, cuyas variantes podemos englobar en las denominaciones de catolicismo social y catolicismo intelectual y político. Ambos, fieles al pasado y al espíritu de España, quieren apropiarse lo positivo de la Europa contemporánea, rechazando al mismo tiempo lo que en ella hay de destructor.

Los católicos sociales superan los trabajos del populismo que en la Europa liberal reorganiza en la vida social y política el catolicismo, ya minoritario allí, por lo cual tiene que convivir con el

socialismo y el radicalismo. Los católicos intelectuales y políticos se proponen otra tarea. Sin una tan intensa preocupación por la circunstancia histórica inmediata y concreta, pretenden transformar los principios modernos de la convivencia social y política en un nuevo derecho público cristiano, que ha de iniciar otra era histórica y sustituir a la Europa racionalista y marxista por una nueva Cristiandad, en la que España ha de tener un papel rector en el mundo del espíritu. De aquí que asimilen la crítica europea de la cultura moderna y la enriquezcan con la incorporación de los valores culturales españoles. Su tesis constante es que al período de las revoluciones ha de seguir la era de la restauración europea en lo religioso, en lo intelectual y en lo político.

Nuevo planteamiento de la relación con la Europa moderna

La tarea quedó perfectamente delimitada y trazada en 1939. Eliminadas las heterodoxias religiosas que se convertían en heterodoxias nacionales, la reanudación y cumplimiento de nuestro destino obligaba a la generación nueva a trabajar por una cultura católica.

Por desgracia, la herencia que recibíamos no era la más favorable a esta tarea, ya que muchos de los

elementos de que España disponía estaban intelectual y humanamente en abierta oposición con el espíritu nacional, tradicional y católico.

Sin referirnos a las difíciles circunstancias creadas por nuestra guerra, tanto políticas como económicas, limitándonos tan sólo a nuestros problemas culturales, era evidente que, con unos objetivos claros y animados por una viva fe religiosa y nacional, había que crear una cultura, al mismo tiempo que se asimilaban las aportaciones positivas contenidas en las discrepancias del pasado inmediato.

Las limitaciones de ese mismo pasado fuerzan entonces a esta generación a acudir también a Europa, dispuesta a aceptar cuanto, sin destruir el propio espíritu, haga fecunda y rápida la empresa. Con ánimo, pues, distinto al de sus, quiérase o no, progenitores heterodoxos se plantea de nuevo en España el problema de la relación con Europa. Y se plantea ciertamente de una manera bien distinta. No sólo se trata ahora de aprender de Europa, sino también de servir e influir en Europa.

Porque en ella hay también una pugna de la heterodoxia triunfante desde el siglo XVII con la cultura católica lentamente renaciente desde el romanticismo. Nuestro mismo problema nacional lo encontramos planteado de una manera muy similar en Europa, y los esfuerzos españoles por una nueva cultura nacional católica vienen así a coincidir con los esfuerzos europeos por una nueva cultura

cristiana. Si España ha sufrido los daños de la división interior, agudizados de manera cada vez más trágica, y esto le ha impedido pesar en el concierto europeo, hoy en Europa se perciben los mismos males, sobre todo desde la primera Gran Guerra. Las luchas nacionales han ido transformándose en querellas internas que reflejan la profunda escisión de la cultura occidental.

El Occidente, tras la íntima ruptura y las luchas de los siglos XVI y XVII, sustituyó a la cultura unitaria medieval y cristiana por la abierta heterodoxia de la Ilustración. Entonces la incompatibilidad de España con el desarrollo de la historia europea la obliga a aislarse de Europa, agudizándose con ello su propio desmoronamiento político, cultural, religioso y social. De esta manera, lo que ha venido llamándose decadencia española viene a manifestarse más realmente como una fundamental discrepancia con la Europa moderna.

La Europa moderna viene alejándose desde el Renacimiento y la Reforma del espíritu de la Europa cristiana, de la que España era parte integrante, hasta que en nuestros días incluso intenta destruir cuanto en ella queda de cristiano, con lo cual se aniquilaría a sí misma. El actual Renacimiento de la cultura cristiana y su incompatibilidad con estos últimos intentos disgregadores, representados en su última fase por el marxismo, hacen que en toda Europa se sufra ahora un pro-

ceso de guerra civil análogo al que se vió antes en España.

Las consecuencias de la cultura moderna

Sin que pretendamos disimular las culpas propias de España, a las que se debe alguna parte de los errores ajenos, es la debilitación cultural de la Cristiandad con su división interna la que favoreció y hasta cierto punto aun provocó la acción del racionalismo francés y del idealismo alemán, perturbó el desarrollo de la tradición filosófica y trajo la ruptura del orden político en la Revolución francesa.

Las profundas transformaciones que en la Europa de mediados del siglo XIX crea el progreso técnico, suscitaron nuevos problemas económicos, políticos y sociales, que, al no encontrar solución en las heterodoxias triunfantes, facilitaron el avance inevitable del marxismo, con su crítica de las ideas decadentes, su afirmación de las realidades económicas y su denuncia de injusticias sociales.

Falso sería achacar al marxismo solamente ideas destructoras, pues evidentemente le corresponde el planteamiento de la importancia de lo económico en la cultura, al mismo tiempo que la necesidad de nuevas estructuras sociales. Su unión de los problemas sociales con los económicos obliga también

a reconocer la importancia indiscutible de la técnica, creadora de fuentes de riqueza y que permite una mejor ordenación y distribución de las mismas.

La última consecuencia de la cultura moderna es, pues, el materialismo histórico que domina hoy en la Europa oriental, tiene profundas infiltraciones en Occidente, y presenta una concepción del mundo y de la vida totalmente anticristiana. Si en nuestra concepción católica y española de la historia, Europa se identifica con la fe, el marxismo supone su destrucción. He aquí el terrible trance que estamos viviendo, ya que la fuerza del marxismo es arrolladora, pues la cultura moderna está abocada al materialismo dialéctico.

La renovación cultural cristiana

En el momento en que el materialismo—abdicación de la inteligencia—y el existencialismo—filosofía de la desesperación—cierran el ciclo de la cultura moderna, la necesidad de la revelación, la vuelta a lo religioso facilita la renovación cultural cristiana. Esta renovación cierra el proceso de las transformaciones de la cultura moderna: ya no preocupan ni el agnosticismo kantiano, ni los conflictos entre la religión y la ciencia esgrimidos por el positivismo, ni tampoco la supuesta incompatibilidad de la Iglesia con el progreso.

Nota preliminar a la Colección

Nuevas son las tareas que incumben a una nueva cultura cristiana, y entre ellas son fundamentales la de revitalizar la filosofía desde la Teología, y la vuelta al realismo. Importa ahora, más que combatir errores de formas de cultura ya superadas (Ilustración, Romanticismo, Positivismo, etc.), enfrentarse con los intentos dogmáticos y negativos del marxismo, ofreciendo soluciones constructivas. Mas semejante tarea en la Europa moderna ha de realizarse dentro del ambiente de guerra civil que provoca el marxismo. Esto nos explica las dos características de este cristianismo cultural: su preocupación por lograr un orden político fuera del orden religioso y por conseguir un orden social, basado en consideraciones exclusivas de justicia distributiva. Dos cuestiones capitales, pero que requieren una renovación más profunda para revitalizar íntegramente la cultura.

Un cristianismo cultural minoritario—por su plan, más que por su número—es el que encontramos en la Europa occidental tan quebrantada por el materialismo. Los graves problemas suscitados por la convivencia de cristianos y marxistas explican el tono dominante de pesimismo o de catacumbas vigente entre los europeos que se proponen la restauración cristiana, mientras que los temores de nuevos cataclismos bélicos agobian a las nobles inteligencias empeñadas en el trabajo. La hostilidad de los marxistas, o de los que persisten

en los errores de lo moderno, hacen lentísima y dificultosa la obra de restauración del Occidente.

ACTITUD ESPAÑOLA ANTE LA EUROPA ACTUAL

¿Cuál es la actitud de la nueva generación española ante esta Europa con la que coincidimos en su fase cristiana y de la que discrepamos en la modernidad?

Las debilidades de nuestra tradición próxima, en lo intelectual, en lo económico y en lo técnico, nos fuerzan a contar otra vez con Europa. De ella asimilamos los trabajos que se ordenan hacia una nueva Cristiandad, y las técnicas que, empleadas en una situación histórica como decíamos peculiar, nos ofrecen para la reconstrucción unas posibilidades como no se encuentran en el seno mismo de la Europa moderna.

El aislamiento español, favorecedor de la decadencia, ha permitido a España contar con un mayor peso de la tradición cristiana, hasta el punto de librarnos de los excesos de la cultura moderna heterodoxa. Por esto podemos los españoles enfrentarnos con los problemas de la cultura de Occidente de modo total, emprendiendo la reconstrucción desde las raíces teológicas, que es la única manera de iniciar la nueva forma de cultura creadora. En el momento en que ante Europa en crisis la actual

generación española se dispone a rehacer nuestra conciencia nacional y nuestra cultura, su superioridad en el conocimiento histórico sobre las anteriores generaciones le facilita la empresa. En todo gran movimiento social, nacional o político hay una concepción de la Historia, cuya validez científica podrá discutirse—como el optimismo progresista del liberalismo o el materialismo dialéctico—, pero cuya eficacia como impulso hacia el futuro es innegable.

Hoy disponemos de una doctrina cristiana y española de la historia, con la que liquidamos la literatura decadentista—la más rica de que país alguno dispone—y valoramos la historia europea desde una concepción optimista de la historia española. La Europa moderna no se nos presenta como un modelo que hemos rechazado y que debemos imitar, importando a todo trance la cultura moderna, ni tampoco el pasado de España es una multisecular decadencia. Por el contrario, la generación nueva sabe que, en el concierto universal de las culturas nacionales, España ha tenido una misión peculiar claramente expresada. En el conjunto de valores realizados por diversos pueblos nos correspondió la misión más alta, y el proceso de secularización de la cultura occidental marca la curva de nuestra decadencia, al mismo tiempo que el de la disgregación europea.

A fines del siglo XVII, al ser vencida por la Euro-

pa moderna, España se dividió: unos pretendieron dar la razón a los vencedores; otros, no reconociendo ningún error, aferrados a lo viejo, fueron asfixiados en la hostilidad general de la época. Después de doscientos años de una verdadera amnesia histórica, por la obra de don Marcelino, sabemos que tuvimos razón y que nuestro destino tiene una grandeza incomparable. *Las grandes empresas no se miden por el éxito; tuvimos razón y eso basta.* Peleamos las batallas de Dios y por ello Europa entera no fué arrastrada totalmente hacia la catástrofe moderna; la España de los siglos XVI y XVII, en plena manifestación de su cultura nacional, se identificó con la Cristiandad y pretendió continuar la tradición medieval.

Servimos con exceso y sin medida a nuestro destino y ello ocasionó nuestra decadencia. Preocupados por empresas superiores, nos olvidamos de que debíamos también vivir. Y nuestros medios materiales—nuestra economía—no supieron y quizá tampoco pudieron servir a la empresa espiritual en que estábamos empeñados.

El estudio de las circunstancias en que se desenvolvió nuestra historia, a la par grande y mísera según lo espiritual o lo material, lo debemos hacer teniendo en cuenta que esto es tragedia inseparable de la limitación histórica: los hechos de los hombles, como los de los pueblos, reflejan siempre nuestra finitud. Por ello hemos de considerar nues-

tra historia junto a la de las otras naciones, percibiendo también en ella grandezas materiales junto a miserias espirituales.

Ya no es lícito enjuiciar los problemas españoles o europeos con las fórmulas corrientes. La crisis presenta dificultades insolubles para el espíritu viejo. En este gran giro de la historia desaparecen las manoseadas fórmulas del equilibrio europeo, de la oposición radical entre protestantes y católicos, o la benévola superioridad de un liberalismo doctrinario. Ante la brutal realidad del materialismo, que destruye toda la historia anterior, espiritual y físicamente, muchas de aquellas ideas resultan grotescas. A un dogmatismo destructor, cargado de odio y empeñado en favorecer la caída siguiendo el *pondus naturae* sólo se le puede oponer con eficacia el dogmatismo cristiano, con su ímpetu de amor, que elevando al hombre hacia Dios fecundiza infinitamente sus fuerzas.

En ese gran giro de la historia europea, la tradición católica española adquiere su valor como aportación básica para los nuevos esfuerzos de reconstrucción: la cultura española de la Contrarreforma—el humanismo español—ha de ser utilizada por el hombre contemporáneo, como el humanismo grecolatino lo fué por los hombres del Renacimiento cuando pretendieron erigir frente al Medievo una nueva cultura.

La superioridad de su conciencia histórica impi-

de a la nueva generación española caer tanto en el error revolucionario—prescindir radicalmente de las circunstancias del presente y del pasado—, como en el error reaccionario—rechazar todo lo positivo que pueda existir en una forma espiritual de signo contrario—. No todos los pueblos, como todos los hombres, están dotados de las mismas facultades, ni tienen que realizar del mismo modo su destino, aun cuando lejanamente vengan a coincidir en la salvación del alma personal, a la que deben encaminarse todas las culturas nacionales.

Si la historia y la cultura españolas se destacan por su ordenación religiosa de la vida, en la que alcanzan perfecciones ejemplares, otras culturas han logrado aportaciones de las que nosotros carecemos. He aquí, pues, de una urgencia inaplazable el incorporar esos elementos al mismo tiempo que nos esforzamos en seguir la ruta de nuestra tradición espiritual. A Europa debemos acudir dispuestos a vivificarla con nuestro espíritu, jerarquizando su cultura anárquica, y a asimilar al mismo tiempo cuanto ella tiene de valioso para nosotros. Necesitamos cuanto de positivo existe en la filosofía moderna, y la incorporación del prodigioso acrecentamiento del saber humano en el conocimiento de la materia y del hombre, por las ciencias físicas y ciencias históricas. Y por último, el aprendizaje de la técnica moderna, ese gran instrumento que hoy se vuelve contra el espíritu, y

que éste tiene que dominar para que sirva al hombre, liberándolo de la naturaleza, y capacitándole para perfeccionarse en su marcha hacia Dios.

Sólo la fidelidad a nuestro destino—el cumplimiento de la misión de defensores de la Cristiandad—hará posible nuestro resurgimiento, reintegrándonos al mismo tiempo a la historia universal. En el momento en que Europa solamente puede evitar su destrucción volviendo a las raíces cristianas de su historia, el pueblo que lo dió todo por mantener aquel espíritu pasa de nuevo a ser actor principal en la historia de Occidente.

Tarea de la nueva generación española

He aquí por qué la generación nueva ha comprendido claramente que sólo el catolicismo puede vertebrar a España. Unicamente el desconocimiento de nuestra historia, que no es perdonable tras don Marcelino, puede negar esta elemental verdad. España ha empezado a estar realmente invertebrada desde el siglo XVIII, cuando se intenta voluntariamente por una parte de los españoles transformar las bases religiosas de nuestra nacionalidad, repudiando así toda la gran historia española. La reanudación de la tradición interrumpida, la fidelidad a la propia historia, base inexcusable para la restauración nacional, nos lleva a lo católico,

como en sí mismo vivió y expresó sentidamente Ramiro de Maeztu.

Lo que la historia y la cultura españolas palpablemente manifiestan se confirma al estudiar la psicología del hombre español. El sentido trágico de la vida, el ansia de salvar los límites de la finitud humana, la subordinación de los bienes materiales a conceptos espirituales, la innata sobriedad, que son características del humanismo español, tan sólo adquieren ponderación y fecundidad en un orden católico. El concepto de la autoridad basado en motivos sobrehumanos, único capaz de limitar los excesos de un individualismo exacerbado, hace que la sociedad española sólo haya logrado formas estables en una cultura católica.

La falta de estos ideales explica la abulia de las épocas de decadencia. Su desviación nos explica los períodos anárquicos. Por eso la cultura moderna, que niega sustancialmente el concepto católico de la vida, no pudo jamás ordenar la historia española.

La tradición nos ha legado con el Cristianismo normas fundamentales sin las que la cultura no puede subsistir. Lo religioso, lo político, lo económico y lo social sólo pueden conjugarse reconociendo lo valioso de la tradición. Desde el gran ataque a la tradición religiosa, política y social, Europa se deshace en el caos. El principio de legitimidad permanece roto desde la Revolución, y esto es lo

que no ha permitido a Europa encontrar las bases de una estable ordenación política, con lo cual toda obra colectiva se encuentra imposibilitada.

La tradición española impulsa a la generación nueva a crear la también nueva forma cultural, ya que en España se conservan—como en ningún otro pueblo— los grandes principios sobre los que tienen que cimentarse las nuevas construcciones: cultura con sólida base teológica; saber filosófico orientado en sentido cristiano y en sano realismo crítico; libertad condicionada por el orden moral; justicia enraizada en la caridad.

De aquí nuestra gran misión en la hora angustiosa de la Europa moderna, ya que ésta, aunque más desviada y dañada por sus pecados, necesita de la misma fuente de vida.

La gran tragedia de Europa está en que no ha logrado la unión de lo positivo del marxismo—librándole de los excesos revolucionarios—con lo positivo de la tradición, purificada de los errores reaccionarios. Las peculiarísimas circunstancias de la situación histórica española permiten acometer esta ambiciosa tarea. Unión del espíritu tradicional con las exigencias sociales del tiempo futuro, es la fórmula que propugnan algunos europeos representativos y que España puede realizar modelando ejemplarmente instituciones que adquirirán valor universal.

LOS MOTIVOS DE LA NUEVA GENERACIÓN

Para toda esta labor la nueva generación cuenta ya con una riquísima experiencia. Despertó a la vida histórica teniendo que sufrir culpas de las que no tenía ninguna responsabilidad. Derecho tiene, por tanto, a exigir el respeto de quienes le dejaron como herencia una carga tan penosa.

Durante tres años vivió diariamente frente a la muerte, por lo que hizo sustancia de su vida la fe religiosa, única en que encontraba cumplidas todas sus exigencias de inmortalidad. Sólo una viva concepción católica de la vida lograba iluminar el terrible presente y un pasado tan contradictoriamente interpretado. En los años confusos de la guerra española parecían concentrarse todos los dolores y angustias de nuestra historia, y sólo su vivencia religiosa hizo comprender a la juventud combatiente una historia impregnada del sentido trascendente de la vida.

Pero esas ideas nacionales y religiosas que animaron en la guerra a los hombres de la nueva generación española, han tenido que ser elaboradas después de la contienda. Todos los problemas sociales y políticos han tenido que resolverse en un orden católico, dentro del cual han de encuadrarse con su función servidora los progresos técnicos.

Nota preliminar a la Colección

Al mirar otra vez al mundo de la cultura europea, esta nueva generación ha podido descubrir las faltas de sus predecesores. También la cultura germana y los modelos europeos, otras veces presentados como ejemplares, estaban minados por males gravísimos. También allí, aunque con modalidades históricas distintas, se necesitaba y se busca un nuevo orden cristiano. Era, pues, lícita la rebeldía contra quienes habían querido someter a España a un régimen de pensamiento unilateral y no precisamente el más adecuado para nosotros.

Por otra parte, la guerra española—la división destrozando una única carne—obligó a meditar sobre las consecuencias de toda mutilación. Entonces se vivió hondamente la necesidad de asimilar lo positivo de todos aquellos que lucharon por nuestro resurgimiento, mezclando el error y la verdad. De ahí la gran comprensión de la generación nueva y aun su estimación hacia los noblemente extraviados. Con sus aciertos y con sus yerros le estaban facilitando el camino, por lo que le dieron y por lo que le enseñaron con su experiencia negativa.

En nuestra sólida concepción de la vida, las instituciones educativas y de pura investigación científica adquieren la plenitud de su valor. En ellas la espiritualidad puede ser ya algo más que un anhelo surgido de las entrañas desgarradas de la Humanidad. Así el humanismo no es un peso que arrastra hacia abajo, sino que eleva merced al im-

pulso del sobrenaturalismo cristiano. La técnica adquiere igualmente el sentido que perdió entre sus creadores, a los que España ha de acudir, sin embargo, reconociendo serenamente su anterior abandono y su atraso actual, y la imposibilidad en que está de superarlos ateniéndose exclusivamente a sus propias fuerzas.

Un sano espíritu crítico, bien diferente de toda tendencia anárquica, ha de excitar, depurar y pulir cada vez más el conocimiento completo de la idiosincrasia española, con sus virtudes y sus defectos. Sólo así, alejados de todo exceso casticista, será posible corregirla, asimilando las virtudes de otras colectividades europeas, y de las cuales carece la vida española; entre ellas quizá merece especial alusión la constante conciencia del valor social del trabajo, que sólo asimilaremos infundiéndole espíritu sobrenatural. El culturalismo se amplía, ahora, en una visión total de Europa, de la no cristiana y de la que ha seguido siendo creyente.

Y todas esas aportaciones se suman a las que dejaron, como sólidas bases de partida, quienes en la España de los años últimos trazaron las firmes directrices del nuevo orden social y político cristiano.

Tradición y actualidad, espíritu y técnica, humanismo y catolicismo, casticismo y europeidad, son los motivos de la generación nueva. El optimismo histórico de don Marcelino, con la visión esperanzadora de la actualizada misión de los pueblos his-

pánicos, proclamada por Maeztu, orientan la vivencia de la tradición nacional y dan sentido a los esfuerzos de los nuevos españoles.

En el momento en que grandes bloques representan potencialmente a las corrientes culturales opuestas en la Europa actual, la nueva generación española ve hacerse realidad el ansia de los versos de Rubén, que presienten el bloque decisivo de los pueblos hispánicos:

Porque llega el momento en que habrán de cantar
[nuevos himnos
lenguas de gloria. Un vasto rumor llena los ámbi-
[tos y mágicas
ondas de vida van renaciendo de pronto.

....

Se anuncia un reino nuevo...
...Esa América
que tiembla de huracanes, que vive de Amor,
hombres de ojos sajones y alma bárbara, vive.
Y sueña. Y ama, y vibra; y es la hija del Sol.
Tened cuidado. ¡Vive la América española!
Hay mil cachorros sueltos del León Español.

En el nuevo estado de espíritu es como España vencerá a sus males terribles: la abulia y la anarquía. La realización de nuestro destino histórico, que nos hace avanzada de una nueva cultura cristiana, no puede lograrse sin una depurada técnica

espiritual y material a su servicio. Una y otra se encuentran en el valioso contenido de la Europa moderna, y con ellas podrá España hacer vida y realidad los ideales que animan a la generación nueva y también llenar generosamente de una nueva espiritualidad a la Europa futura.

P R O L O G O

GUARDINI Y EL MOVIMIENTO LITURGICO

Hace treinta años, cuando la guerra se extendía por los campos de Europa y una nueva mentalidad escéptica, supersticiosa, metalizada, sensual y técnica parecía imponerse sin hallar resistencias, la voz de un sacerdote, Romano Guardini, veronés de origen, pero alemán de cultura, vino a conmover el ánimo de una juventud selecta, al exponer ante las inteligencias el tesoro imponderable de la vida litúrgica católica. Alemán, supo hablar un lenguaje idóneo para granjearse la confianza de las

mentes racionales, a la vez que las hechizaba con un estilo vivo y figurativo, que delata su origen meridional. Buen sacerdote, sabía lo que decía, y orillaba sin riesgo las fronteras más peligrosas del pensamiento religioso.

Guardini explicó la Liturgia como forma perfecta de comunicación con Dios, llena de estilo y de equilibrada expresión, ricamente artística y con profundo sentido conceptual. Todo desmán romántico quedaba impedido allí bajo el imperio de la fórmula consagrada y la justa medida; todo quietismo, removido por el desarrollo progresivo y cíclico del ritmo litúrgico; todo subjetivismo, toda intimidad de vida interior, superados por una objetivación comunitaria, ya que la oración litúrgica no mana del yo, *sino del* nosotros, *hasta el punto de que la misma plegaria privada queda, en virtud de la comunión del Cuerpo Místico, elevada al rango de rezo propiamente litúrgico. Naturaleza y Cultura se hermanan en la Liturgia: en esa forma de culto objeti-*

vada—el opus liturgicum, opus Dei—, *presidida por la primacía del* Logos *frente al* Ethos.

Aquella juventud selecta, ávida de Dios, compenetrada en la vivencia de un espíritu intensamente comunitario, experta en el valor del concierto disciplinado y el principio de autoridad, supo comprender cabalmente la exposición de la vida litúrgica que Guardini le ofrecía. Y surgió ese movimiento litúrgico que ha servido, entre otras cosas, para dar un nuevo tono estilizado y viril a la piedad de nuestros días, a pesar del marasmo de impiedad o tibieza en que inevitablemente se anegaron las mayorías multitudinarias de la postguerra.

Ese movimiento litúrgico, en el que Guardini ocupa un lugar preferente, no dejó de tener en España su valiosa repercusión. Pero quizá también una extensión abusiva, que puede apreciarse en dos fenómenos, menos grave el primero que el segundo. Por un lado, en ciertas prácticas que la autoridad eclesiástica supo atajar pru-

dentemente; por ejemplo, la recitación, en las "misas dialogadas", de las partes propiamente secretas, como parecía insinuarse en algunas ocasiones, afortunadamente excepcionales. Por otro lado, una cierta postura intelectual derivada del error, ya previsto y condenado por Guardini, de convertir la primacía del* Logos *sobre el* Ethos *en un principio de inmoral esteticismo. Muchas formas de piedad tradicionales en el pueblo (1), a la vez que todo celo moralizante, quedaban así condenadas como alitúrgicas por aquel vanidoso esteticismo. Venía a producirse de ese modo una religiosidad puramente formal, totalmente inepta para el fin primordial de la Salvación.

Afortunadamente, España tiene una tradición religiosa hondamente eticista, y hasta ignaciana, que, si bien podía dificul-

---

(1) Formas tradicionales, digo, aunque muchas veces no tengan un origen muy remoto, y, aunque por el siglo en que nacieron, se hallen dominadas a veces por un estilo no muy depurado desde el punto de vista estético.

tar mínimamente la propagación del movimiento litúrgico, tenía, en cambio, la virtud de impedir una popularización peligrosa de los errores que con aquél pudieran tener alguna concomitancia.

LA PRIMACIA DEL «LOGOS» SOBRE EL «ETHOS», CONSIDERADA DESDE ESPAÑA

La primacía del **Logos** ***puede tener, aparte la indiscutible razón esencial en que se apoya, un valor dialéctico especial para pueblos envenenados por la Reforma, donde se impone como tarea urgente la de conquistar a las inteligencias y llevarlas a la Fe en las verdades eternas, ya que las conductas morales virtuosas se pueden dar allí, aunque ineficazmente, en personas no católicas. En España, en cambio, la primacía esencial del*** **Logos,** ***con su correlato práctico de estimar como menos grave la inmoralidad que la herejía, es algo tan profundamente arraigado a nuestra tradición religiosa, afianzada por luchas históricas contra las herejías, que no requiere una***

nueva proclamación especial. Sí existe, en cambio, la necesidad de luchar constantemente contra los desvíos pecaminosos de la voluntad. De ahí ese que llamo nuestro tradicional eticismo; de ahí también que el sistema ignaciano de los Ejercicios Espirituales, es decir, como lucha por el dominio de la voluntad con ayuda de la Gracia, no sólo no haya decaído con el progreso del movimiento litúrgico, sino que se haya propagado, principalmente entre la juventud, en una medida realmente digna de admiración.

Cuando se quiere considerar cualquier aspecto de la vida religiosa española no se debe olvidar que España, prácticamente, no sufrió los efectos de la Reforma Protestante—que en España, en vez de un Lutero y de un Calvino, tuvimos un San Ignacio de Loyola y una Santa Teresa de Jesús—, y que, por lo tanto, el eticismo, que puede caracterizar a la actitud protestante, tiene, dentro de la realidad española, un sentido totalmente diverso, pues vale tan sólo como momento de lucha cotidiana, siempre orto-

doxamente supeditado a la primacía del Dogma, cuya autoridad no es discutida entre nosotros más que en contados casos de soberbia intelectual, siempre ocasionados por alguna falla ética. Con otras palabras: la defensa del Logos *es siempre un* prius, *pero no lo es, desde un punto de vista táctico, allí donde la Fe en el Dogma está asentada en la conciencia general por una tradición de fuerza aplastante, y existe, en cambio, como problema siempre actual y siempre urgente, el del mejoramiento de las costumbres.*

En verdad, la escisión del Logos *y del* Ethos *tiene un valor relativo, que tiende a desaparecer cuando nos esforzamos en comprender cómo en su fuente verdadera, es decir, en Jesucristo,* Logos *y* Ethos *se funden, ya que El, que es* Logos *por antonomasia, es al mismo tiempo un permanente, imperecedero modelo de doctrina moral, de verdadero* Ethos. *Por eso la verdadera* Fides, *que no es simple creencia, sino vínculo, religión, sometimiento ple-*

no, devoción, resulta ineficaz, inoperante, cuando se reduce a un simple credo: la llamada "Fe sin obras", mote con que el pueblo español caracteriza precisamente a la doctrina protestante.

Si aquí hemos aludido a la actitud eticista de la tradición española ha sido con el fin de hacer ver que tal particularidad de la vida religiosa de España no debe ser olvidada tampoco al considerar las repercusiones que entre nosotros ha tenido ese brillante movimiento litúrgico, que tanto debe al impulso intelectual de Romano Guardini.

La personalidad del autor es conocida entre nosotros gracias principalmente al amplio prólogo con que el Padre Félix García, agustino, presentó su traducción de la quizá más famosa obra de Guardini: Vom Geist der Liturgie *(1). Hoy, cuando*

---

(1) *El Espíritu de la Liturgia* (1933). Segunda edición de 1946. El P. F. García observa que el mismo año 1918, en que se publicó el libro de Guardini, aparecía el *Valor educativo de la Liturgia Católica* de nuestro gran Cardenal Gomá.

el autor tiene ya setenta y dos años, acepto gustoso el encargo de precederle con este prólogo, no en la pretensión de presentarle a unos lectores que sobradamente le conocen, sino con la disciplinada reverencia con que el mínimo acólito precede al sacerdote venerable, humildemente, litúrgicamente... Séame lícita, con todo, alguna observación desde el ángulo visual del español.

GUARDINI Y «EL MITO DEL SIGLO XX»

Guardini nos presenta en Der Heilbringer *la interpretación de un acontecimiento contemporáneo con una profundidad nada frecuente; una interpretación que, como toda interpretación histórica realmente profunda, tiene un sentido teológico.*

Nuestra época viene siendo una época rica en acontecimientos. Decisivas revoluciones en las ideas y en las costumbres; cambios políticos; mutaciones constantes en las rayas de las naciones; inventos be-

néficos, inventos terroríficos; hasta un nuevo estilo en el humor y en la sensibilidad artística... Todos estos fenómenos históricos dan pie cotidianamente a comentarios, estadísticas, comparaciones, profecías, divulgaciones propagandísticas, alarmantes censuras y panegíricos ingenuos. Pero muy rara vez tenemos la fortuna de que se nos presente de los mismos una auténtica interpretación teológica. Esto es lo que ha sabido hacer aquí Romano Guardini, al enfrentarse—la obra está fechada a fines de 1945, es decir, poco después del último armisticio—con un acontecimiento cuya importancia nadie podrá negar: el de la aparición del que, con terminología de sus mismos autores, se llamó "el mito del siglo XX" (1).

(1) Recuérdese, de paso, que en España se negó el permiso oficial para la traducción de la obra de Rosenberg que lleva ese título, y cómo la repugnancia que siente el auténtico español ante cualquier pensamiento herético hizo que toda la propaganda del mito racista no alcanzase entre nosotros la menor simpatía, a pesar de la simpatía innegablemente histórica, espontánea y popular que el pueblo español ha sentido y siente por la Alemania de todos los tiempos. Nada hay que decir, por lo demás, de la falta de

Acertadamente, busca Guardini en la filosofía de Nietzsche la fuente del pensamiento nazi encarnado en ese mito. Al influjo de aquélla pudo producirse esa ideología "biologizada" "somatizada", característica de la propaganda hitleriana, y que adquiere el rango de verdadero mito racista. Hitler, al asumir la función providencial de "salvador" de su pueblo, de su raza, venía a suplantar la prerrogativa redentora de Nuestro Señor Jesucristo; de ahí la saña anticristiana de toda esa propaganda racista.

Una serie de pequeños, pero significativos datos, vienen a ilustrar esa suplantación. No sólo el saludo "Heil Hitler!", *que implicaba un fondo carismático como nuestro tradicional saludo* "Adiós" *(A-Dios)—que las hordas comunistoides de nuestra guerra civil querían suplantar por el neutro* "¡Salud!"—, *sino hasta verdaderas oraciones que los niños venían adiestrados a rezar, y que excedían, desde lue-*

---

inteligencia con que Rosenberg habla de España en esa obra, aparte los crasos errores etnológicos y toponímicos.

go, de la inocente interpolación de aquel pequeño del cuento de Andersen, que pedía en su Padrenuestro "... el pan nuestro de cada día... con un poco de mantequilla". En la intención de la propaganda nazi estaba claramente la suplantación de la religión cristiana por una nueva religión racista, y del reino de Cristo por la exaltación de esa Raza, dirigida y seleccionada—con criterios muy aplicables a la cría ganadera—por una minoría fanáticamente devota a un Führer *cuasi divinizado: el "Salvador".*

Pero al buscar la genealogía de ese mito, quizá habría que insistir en un momento—propiamente otro mito—que tuvo una influencia decisiva en la época moderna. El mito del Leviathán, *según la configuración famosa de Hobbes (1), es decir, como* deus mortalis, *como organismo o máquina omnipotente y neutra, cuya exis-*

(1) Sobre esto, naturalmente, Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes,* 1938. Hay traducción española de J. Conde.

tencia no reconoce normas superiores y cuya perfección consiste exclusivamente en un ajustado e irresistible funcionamiento. Con la imagen del monstruo marítimo, que quizá representa ocultamente el poderío inglés, Hobbes dibujó en toda su crudeza una nueva idea de estado absoluto, concebido como único "salvador" posible de la sociedad contra el mal ingénito de la anarquía. Esta idea, ese mito, hubo de influir decisivamente en los modernos regímenes absolutistas y, a través de Hegel, en la misma ideología nazi, en el mismo mito nazi con que Guardini se enfrenta.

Para seguir el sentido de ese mito como fenómeno religioso, Guardini empieza por introducirnos en la experiencia religiosa primitiva. Mediante poéticos giros y observaciones de psicólogo profundo, nos lleva de la mano a percibir ese momento cuando nace en el hombre la reacción ante el quid *divino. Esa realidad íntima, inefable, pero auténtica, que está en las cosas sin confundirse con la sustancia de las cosas mismas;*

ese algo que el hombre antiguo expresa en personificaciones animistas y configura en una rica mitología, pero ante todo, el mito central, que puede adoptar distintas formas, por el cual traduce la percepción de una lucha de elementos cósmicos, que están, en realidad, supeditados a una ley de eterno retorno: la lucha de la Luz contra las Tinieblas, del claro Cielo contra la oscura Tierra, de la Salud y de la Juventud contra la Enfermedad y la Decadencia; el eterno retorno de la feliz Primavera y el taciturno Invierno. Fuerzas del bien, que se personifican míticamente en figura de héroes portadores de Salvación, en "Salvadores", contra el Dragón o el Lobo, míticas representaciones de las fuerzas del mal (1). El "Salvador", generalmente, sucumbe en su obra redentora: se sacrifica por la humanidad a quien salva.

En la vida política, ese sentimiento míti-

(1) En Hobbes se invierten los términos, y es el Dragón, el monstruoso Leviathán, quien se convierte en Salvador —lo que delata quizá una procedencia satánica, a través de la Cábala.

co produce una forma característica: la exaltación de numen *del Rey. El poder del Rey no depende así de su fuerza física, de su inteligencia, de su santidad, de su experiencia humana, de su clarividencia, de su prudencia política, sino que sólo resulta explicable por el reconocimiento de ese* numen, *de ese poder carismático especial que le convierte en Salvador de la comunidad que gobierna. En virtud de ese* numen *ha de vencer siempre; sus consejos han de ser siempre acertados; sus fallos, indiscutiblemente justos; sus profecías inevitables; y hasta ha de salir de sus santas manos una fuerza taumatúrgica, capaz de curar los enfermos que a su contacto lleguen, como solía practicarse con los antiguos reyes de Inglaterra.*

Para una mentalidad cristiana tal representación del Rey como Salvador de virtud propia no es admisible. Porque para el hombre cristiano no hay más Salvador que Cristo. Todos aquellos mitos de salvación de la antigua mitología pagana no son sino

ciegos titubeos que preconizan en cierto modo un sentimiento y un anhelo arraigado en lo más hondo del alma humana, que sólo con el hecho histórico de la Redención se verán colmados.

También en la Salvación operada por Cristo hay un aniquilamiento del Salvador: de su vida humana. Pero, pese a esa coincidencia, pese a la satisfacción que la Liturgia da a ese sentimiento humano del eterno retorno, en el ritmo cíclico de las conmemoraciones, el Salvador Jesucristo es esencialmente distinto de todos los míticos salvadores.

En primer lugar, porque el acto salvador puede determinarse aquí tanto cronológica como geográficamente. Es un hecho histórico. Que tiene en su mismo carácter de histórico una aparente mezquindad, frente a la grandeza cósmica de aquellos mitos de localización indeterminada y que pertenecen a un pasado elástico, siempre más allá, como en el horizonte; un pasado vago y nebuloso como el del "érase una

vez...” de los cuentos infantiles. Cristo, en cambio, procede de lo Alto, pero sabemos cómo y cuándo el Logos *se hizo Carne y habitó entre nosotros.*

En segundo lugar, porque así como la obra salvadora de los héroes míticos portadores de salvación no consigue desprenderse del ritmo cíclico de la Naturaleza, pues operan a la marcha de ella y están destinados por eso a una fatal decadencia—de suerte que la Primavera no puede ser eterna, ni la salud, ni el apogeo político—, la Redención Salvadora de Cristo tiene carácter perdurable. Sólo ella tuvo la virtud de desasirnos del ritmo cósmico y proyectarnos hacia la Eternidad; por ella, nuestras actuaciones responsables pueden trascender a un destino eternal, liberado del juego de las fuerzas ciegas de la Naturaleza. Por obra de Cristo el hombre cobra de ese modo una esencial Libertad. Puede superar a la Naturaleza.

En este sentido—dice Guardini—Europa ha sido configurada por el acto salva-

dor del Cristo. Europa es hechura de Cristo. Su mismo progreso técnico, su capacidad intelectiva, su anhelo de libertad, son los más claros indicios de que la obra salvadora del Redentor fructificó especialmente en el hombre europeo.

En el hombre cristiano, en el europeo, los viejos mitos de salvación no pueden darse, porque no puede haber para él más acto salvador que el realizado por Cristo, por el Salvador, por Cristo-Rey.

Cuando esa adhesión a la Fe cristiana se pierde, el viejo mito de salvación, que no puede desaparecer, porque se arraiga en el fondo irreprimible de la conciencia humana, queda como desvinculado y en espera de una nueva encarnación. El hecho de que el Führer, *"el Salvador de los doce años", como dice Guardini, fuera investido de esa misión, demuestra que, en la mentalidad descristianizada de un sector de Europa, el portador de Salvación debe buscarse en este mismo mundo terrenal, en la misma Naturaleza, en aquellas fuer-*

zas supeditadas a la ley del eterno retorno. Al perderse la conciencia de la Salvación por Cristo, los viejos mitos reviven y vagabundean en busca de una nueva personificación mítica. Pero Europa es esencialmente cristiana—concluye Guardini—, y si quiere permanecer como tal Europa, debe ser consecuente con ella misma, sea cual sea su organización económica, social y política, y debe abominar de los salvadores míticos para ahincar su fe en la verdadera Salvación operada por Cristo.

EUROPA ANTE LA CONCIENCIA ESPAÑOLA

Con Guardini son hoy muchos los pensadores, incluso no católicos, que ven en la Iglesia la fuerza salvadora de Europa. Para todos ellos Europa resulta algo valioso en sí y digno de ser salvado de esta actual crisis en la que parece correr el riesgo de sucumbir definitivamente.

No creo formular una posición exclusivamente personal al decir que desde el án-

gulo visual del español el concepto "Europa" aparece de una manera algo distinta.

Constituye ya un viejo tópico que España, dentro de las naciones continentales, es la menos europea. Aunque la nota de africanismo con que siempre se han complacido en decorarnos nuestros cordiales enemigos sea absolutamente falsa, aquella otra afirmación no deja de tener su fundamento. Por más que España, durante muchos siglos, haya sido conductora de la vida europea, es cierto que en España no hay verdaderamente un sentimiento "europeo". Ello se debe, a mi modo de ver, a una razón que no ha sido puesta en la claridad debida.

"Europa", en realidad, quizá no pase de ser una fórmula secularizada para designar la "Cristiandad".

Si consideramos la historia de la palabra, veremos que aunque como término geográfico tenga ya su abolengo, como término cultural dotado de sentido espiritual y político no aparece hasta la Edad Moder-

na. Precisamente cuando los cismas habían arruinado el antiguo concepto de Cristiandad. El Imperio Romano no era Europa. Se produjo aquella dolorosísima escisión, entre Oriente y Occidente; aquél quedó fuera de la Cristiandad y fué arabizado, a diferencia del Occidente, donde la invasión árabe fué rechazada. El Sacro Romano Imperio tampoco era Europa. Se produjo luego una nueva escisión, igualmente dolorosa: la Reforma Protestante, que vino a arruinar el concepto de Cristiandad. Entonces, al apartarse de Roma aquellas regiones heréticas del Norte para salvar la unidad de cultura religiosamente resquebrajada, se empezó a hablar de Europa. Por eso decimos que Europa es una fórmula secularizada para designar a la Cristiandad en un momento en que ésta había sido profanada.

España, reacia a la Reforma, no podía ver con agrado aquella suplantación. Por otro lado, una porción vital de su población y de su historia se había desplazado,

al impulso de una misión cristianizadora, hacia un Nuevo Continente. Para la mentalidad española no podía haber gran diferencia entre un católico de América y otro de Europa. Aquello también era Cristiandad. Sí había, en cambio, una gran diferencia entre un católico y un hereje, europeos los dos. La discriminación se fundaba, pues, en un criterio de Fe, no en diferencias de raza, de localización geográfica, de clima cultural, etc. Ese contacto precoz con el católico no europeo y el encuentro igualmente precoz con el europeo no católico, hizo que el español se hiciera ecuménico y, en cierto modo, poco europeo. "Europeísmo", "occidentalismo", son formas de separatismo, con cierto fondo residual de carácter histórico, pero teológicamente inadmisibles.

Si Europa es esencialmente cristiana, como dice Guardini, y nos encontramos con que una gran parte de ella es actualmente anticristiana, una de dos: o nos empeñamos en decir que tales europeos no

son auténticos europeos, con lo que desvinculamos la palabra de su positivo sentido geográfico, o diremos que lo valioso en la pareja conceptual "europeo-cristiano" es el segundo elemento, y relegaremos el primero a un plano muy secundario. Esto es lo que prefiere hacer el español.

Ocurre con esto algo parecido a lo que acontece con el concepto "Edad Media" y con la tan manoseada "vuelta a la Edad Media". Ningún pueblo, quizá, sigue tan aferrado a ciertas formas medievales como el español, y, sin embargo, todo lo que se diga de un retorno a la Edad Media no podrá ser tomado nunca en serio por el hombre español. Porque para él la Edad Media es valiosa, no en sí, sino en lo que representa como realización cumplida de algunos ideales cristianos.

"Europa" y "Edad Media" son como formas culturales que contienen con cierta plenitud esencias del Cristianismo. Ante esas formas, el español no aprecia el continente, sino el contenido valioso. No cree

que el valor pueda transferirse sin más del contenido al continente.

Por este motivo, quizá no llegue a causar gran entusiasmo entre los lectores españoles la afirmación que hace Guardini de que Europa es "una viva entelequia, una operante forma espiritual". Europa no deja de ser para nosotros un sustitutivo desgraciado de Cristiandad. Esto introduce cierto matiz de incomprensión entre el español y el europeo, incluso cristiano.

EUROPA, PAZ Y ORDEN CRISTIANO

Siempre cabrá dudar, por lo demás, de que Europa como tal pueda aportar algo eficiente para la construcción de la futura paz que el mundo necesita. Nuestro viejo continente ha demostrado repetidas veces su incapacidad para saber vivir en paz y es ridículo que intente asumir hoy la función de magister pacis. *No; la Paz no puede salir de Europa, como tampoco puede salir de otro continente o región alguna del planeta. La Paz es un don que no se da a*

las cosas, sino a las personas, y precisamente a las personas de buena voluntad. "Gloria a Dios en las alturas y Paz a los hombres de buena voluntad". Las palabras no basta repetirlas; hay que meditarlas y comprenderlas en su pleno sentido.

Lo primero que es necesario para obtener la Paz es dar "Gloria a Dios". Hay que empezar por eso. Y a los hombres de buena voluntad que dan la debida Gloria a Dios se les dará la Paz por añadidura. He ahí el secreto de la Paz. El secreto que no saben ni quieren saber los hombres responsables de cuyas combinaciones diplomáticas no sale más que la oscuridad y la tensión bélica. "Por sus frutos los conoceréis". Aplastar con la fuerza a un enemigo es cosa relativamente fácil de hacer; es un hecho material, un hecho físico, que puede contar con las más turbias complicidades. La obra de paz, empero, es obra de espíritu, para la que hay que tener las almas limpias. Difícilmente puede hacer obra de paz el pecador; mucho menos el hereje,

el que vive conscientemente fuera de la verdadera Iglesia y no puede, por tanto, dar eficazmente "Gloria a Dios", ni puede proclamar su "buena voluntad". No harán la Paz; no la pueden hacer. Pesa sobre ellos una condenación semejante a la que pesa sobre los judíos, huérfanos eternos de patria. No podemos esperar de ellos más que la desesperación y la guerra.

La Paz sólo de un orden cristiano puede surgir. No es Europa, pues, la que puede dar la Paz, sino la Cristiandad auténtica, es decir, la Iglesia Católica, a la que todavía pueden considerarse agregados, como miembros potenciales, los que de buena fe se hallan fuera de ella pero están en cierto modo a ella ordenados por "un deseo y voto inconsciente". Fuera de la Iglesia no puede haber Paz verdadera. Será imposible para los herejes el reconocer esa tremenda verdad. Antes de humillar su dura cerviz preferirán mascar la amargura de un nuevo cataclismo. "Por sus frutos los conoceréis".

No Europa, pues, no Europa Cristiana, que es impreciso y limitado, sino Iglesia, Iglesia Católica. En Europa y fuera de Europa, en todo el Orbe, como exige la dimensión católica de la Redención. Con aquel negrito recién bautizado, con el "ortodoxo" ruso que vuelve a la Iglesia, con los seguidores de Newmann, con el leproso convertido por los misioneros, con todos los miembros vivos y actuales de la Iglesia militante, con ellos hemos de sentirnos unidos, pues formamos un solo cuerpo cuya cabeza visible es el Papa, el Cuerpo Místico de Cristo. No hay vecindad, no hay historia común, no hay solidaridad de intereses económicos o políticos que pueda valer más que la comunión del Cuerpo Místico.

Decir que Europa es hechura de Cristo, que Europa ha de ser cristiana es decir verdades parciales. Todos los hombres podemos aprovechar la Redención de Cristo, todo el mundo ha de ser cristiano. No ha de ser más cristiana Europa que la India.

¿Hemos olvidado, quizá, la igualdad del género humano? ¿Caeremos en la ingenuidad de creer que Europa es la "tierra elegida"? Europa no es más que un mezquino trozo de suelo con una historia desigual.

* * *

Pero el español habló demasiado por su cuenta, faltó a su cometido. Que vuelva el acólito a su puesto: a preceder al venerable sacerdote, Romano Guardini, humildemente, litúrgicamente...

Alvaro d'Ors.

Abadía de Samos, julio 1947.

EL MESIANISMO EN EL MITO, LA REVELACION Y LA POLITICA

NOTA PRELIMINAR

En los años últimamente transcurridos han sucedido cosas que bien merecen una consideración detenida, ya que proyectan una luz radiante sobre la situación espiritual y religiosa de la época contemporánea y, a través de ella, sobre la del hombre en general.

Para comprender el proceso en todo su alcance, tenemos que remontarnos muy atrás; así, pues, ruego al lector que tenga a bien acompañarme en algunas considera-ciones de carácter científico-religioso y teo-

lógico. Al principio acaso las juzgue un poco traídas por los cabellos; mas pronto verá—yo así lo espero—cómo todas están en mutua conexión y cuánto interesan a todos.

I

LOS DIOSES Y EL MITO

Tomamos como punto de partida lo que la ciencia de la religión llama experiencia religiosa.

Si miramos a nuestro alrededor, observamos objetos y procesos de la naturaleza más diversa. Nos encontramos con las grandes cosas que determinan el espacio cósmico, como el sol, la luna y las estrellas. Sobre la tierra, aquellas que constituyen el paisaje, como llanuras y montes, mares y ríos. Nos encontramos con las plantas, ora en su estado natural, ora cultivadas, y con los animales que pueblan con su varie-

dad todos los ámbitos de la esfera terrestre. Nos encontramos, finalmente, con los hombres: unos, estrechamente unidos a nosotros, o que viven en una vecindad más amplia; otros, más alejados e indeterminados en cuanto al número; a todos los cuales designamos con las palabras "pueblo" y "humanidad". Todas estas cosas y seres constituyen figuras del ser y del obrar. Advienen y pasan, sufren cambios y, al mismo tiempo, se afirman en la mutación. Están relacionados unos con otros, actúan unos sobre otros, dependen unos de otros, y de todos ellos surge un gran conjunto, que cambia perpetuamente y, sin embargo, subsiste a través de todas las mutaciones: el mundo natural.

Las realidades de este mundo natural las percibimos con nuestros sentidos. Los ojos captan la luz y en ella figuras de la forma y del color; el oído recoge sonidos y ruidos, mejor dicho, figuras de sonido e imágenes de ruido; la piel siente las superficies de las cosas, sus formas y propiedades;

las manos o, más exactamente, el equilibrio vivo del cuerpo siente el peso, sus diferencias y proporciones, y así sucesivamente. A su vez, todas estas percepciones de los sentidos no están aisladas cada una en sí, sino que forman una realidad viva, a través de la cual llega a nuestra conciencia "la cosa" como un todo.

Tampoco debe olvidarse que los sentidos no son meros instrumentos mecánicos o receptores excitables, sino que están determinados por el espíritu. Y no sólo desde el punto en que éste comienza con la reflexión, sino en todo el proceso de aquéllos. Tan pronto como los sentidos empiezan a desempeñar sus funciones, ejerce su actividad el espíritu. Ya la primera percepción sensible sirve de base para el conocimiento de seres y valores, para el juicio y para la acción.

Con esta concatenación del mundo natural y de su experiencia, ¿quedan, por ventura, agotados el todo de la realidad y su percepción por el hombre?

Para poder examinar esto con más exactitud, consideremos una situación particular.

Figurémonos que, en una noche clara, nos hallamos al aire libre y levantamos los ojos al cielo para contemplar las estrellas: ¿qué veríamos? Mas, para poder contestar acertadamente, tenemos que preguntar con más exactitud quién es el que mira al cielo, porque los hombres miran diversamente, según el punto de vista de que parten, movidos por su condición y por sus intereses. Un marino, por ejemplo, comprueba, mirando a los astros, la situación y el rumbo, sabe cómo tiene que maniobrar. Un astrónomo observa las mutuas relaciones de aquéllos, calcula sus órbitas, investiga su composición. Un poeta siente su belleza y escribe un himno a la noche, y así pudiéramos aducir otros ejemplos. Pero, después de haber recorrido las diversas maneras de percepción determinadas por la situación peculiar del individuo, todavía nos queda otra, de índole especial. En ella

no mueve al hombre ningún interés particular, sino que se entrega a la serena majestad que se manifiesta allá arriba. Siente el estremecimiento que le produce aquel espectáculo grandioso. Su pensamiento se desprende de lo cotidiano y se eleva a lo eterno. Tal vez surge en su interior la imagen de una persona amada. Acaso piensa en algo grande que tiene que realizar. Algo profundo y bueno, que de ordinario calla, se alza en su interior y comienza a hablar. Nota que algo especial, extraño, diverso de lo mundano y, sin embargo, profundamente familiar, establece contacto con él, y lo siente misteriosamente, pero, al mismo tiempo, como lo más íntimo. No podría nombrarlo; no obstante, sabe perfectamente de qué se trata.

O bien, una persona camina sola en pleno bosque. Los árboles alzan su majestad serena y entre sus troncos y ramas juega la luz. También esto puede percibirlo de manera diversa. Puede examinar los árboles considerando qué es lo que se pue-

de construir con su madera y qué precio comercial tendrían. Puede contemplarlos científicamente, como botánico o como perito en materias forestales. Puede mirarlos con ojos de pintor, estudiar las formas de su ramaje y el juego de la luz y meditar cómo podría reproducirlos en un cuadro. También puede ser que desaparezcan todos estos puntos de vista especiales; entonces el caminante nota cómo los árboles se elevan y abovedan sobre su cabeza, percibe su majestuosa serenidad y se siente tocado por un misterio que parece venir de otro mundo y, no obstante, penetra hasta lo más íntimo de su ser. Es incapaz de expresarlo, pero sabe que ha dado importancia eterna a aquella hora.

Así podríamos enumerar todavía otras maneras en que esta cosa enigmática y, sin embargo, profundamente familiar, extraña y, al mismo tiempo, esperada desde lo más íntimo, se aproxima al hombre: por ejemplo, en un acontecimiento trágico, ante un edificio de época remota o ante el

semblante de una persona concentrada en sí misma.

Pues bien, para designar lo que allí late tiene el lenguaje diversos nombres. Llámalo: lo misterioso, lo otro, lo ultraterreno, lo santo, lo numinoso o divino.

Así, aproximadamente, podríamos describir la experiencia religiosa. En ella ejercen su actividad, según los casos, los diversos sentidos. Los ojos ven, el oído oye, el cuerpo se mueve y siente; percíbense figuras, cáptanse sonidos o palabras, nótanse espacios, siéntense corrientes—cosas todas que pertenecen a la realidad inmediata; partes de aquello a lo que hemos llamado mundo natural—. Pero el objeto propio de la experiencia religiosa no es ninguna de estas cosas en sí. Resplandece, es cierto, en cada una de ellas, alienta en todas, contiene su ser; pero, en sí mismo, no es ninguna de tales cosas. Es diverso de todas ellas—tan diverso, que traslada al que lo vive a un mundo formalmente nuevo—. Tiene poder, pero no como el de las otras

cosas; no un poder físico, que hace violencia. Su poder es anímico, que ejerce influjo; poder espiritual, que convence. Tan diverso del de las otras cosas, que tiende a apartar de ellas. Lo sentimos como algo importante; tan importante que, en el punto en que lo experimentamos, todo lo que de ordinario hacemos y procuramos puede parecernos insustancial, superfluo e, incluso, absurdo. Su importancia es de índole especial: una importancia eterna. Notamos que algo decisivo depende de aquello. Si lo perdemos, lo hemos perdido "todo".

No es preciso, a buen seguro, hacer especial hincapié sobre la afirmación de que esta experiencia religiosa no puede equipararse a la fe en sentido cristiano, sino que más bien se mantiene en la esfera de la vida anímica puramente humana. En algunos hombres está fuertemente desarrollada, en otros es más débil; de alguna manera se encuentra seguramente en todos —aunque también puede ser viciada y destruída.

En la historia de la humanidad tiene esta experiencia una gran importancia y adopta en ella formas determinadas, como puede verse en las representaciones de dioses, en las manifestaciones y actividades divinas, tales como se encuentran en las diversas religiones. Una vivencia que me contó un amigo nos hará ver más fácilmente cómo el convencimiento de la existencia de dioses puede surgir de la experiencia religiosa. Iba él solo, haciendo una excursión, por un bosque situado a la orilla derecha del Rin. Después de caminar algún tiempo, vino a parar a un calvero. Era mediodía y todo estaba sumido en aquel profundo silencio que suele reinar a esta hora. Ni susurraba un árbol, ni cantaba un pájaro, ni se movía ser alguno. El calor del sol estaba inmóvil en el espacio. De pronto, según me contó, le sobrecogió un terror profundo. No era miedo como el que puede sentirse ante algo determinado, por ejemplo, ante una fiera o un individuo sospechoso, sino un miedo de índole diversa,

sin motivo aparente; un miedo que no podría expresarse, pero tan irresistible que mi amigo escapó de allí corriendo a ciegas, para acabar parándose en un lugar cualquiera, agotado y tembloroso. Mi amigo había experimentado lo que los griegos llamaban el terror de Pan. Figurémonos que esto no hubiera pasado en nuestro siglo veinte, sino en el octavo o séptimo antes de Cristo, y no en un bosque alemán, cuidadosamente atendido por los empleados forestales, sino en las soledades montañosas de Asia Menor o del norte de Grecia, y que el hombre no hubiera estado en posesión de los conocimientos científicos de nuestro tiempo, sino que hubiera sido un pastor que viviera con sus rebaños, y que éste hubiese tenido algo de lo que podemos llamar genio religioso, fuerza profética, facultad de sentir el misterio religioso y expresarlo en figuras—entonces, acaso hubiera visto un ser extraño, sentado sobre una roca, con figura humana y, no obstante, semejante a una fiera, con ojos in-

quietantes y orejas puntiagudas; una fuerza de atracción y, al mismo tiempo, terrorífica, hechizadora y espantosa, saldría de él—. Entonces el pastor habría corrido hacia los suyos y les habría dicho: "¡Se me ha aparecido un dios!" Y le habrían llamado "Pan", la divinidad de la naturaleza familiar y al mismo tiempo extraña, atrayente y a la vez aterradora.

Así, aproximadamente, podemos imaginarnos el origen de las representaciones de dioses. Hombres primitivos, que recibían las impresiones de la existencia, no de una manera crítica, sino con una espontaneidad inmediata, experimentaron el misterio que se manifiesta en el mundo espontáneo y se oculta, sin embargo, detrás de él, declara su sentido y, al mismo tiempo, lo deja diluirse en lo indescifrable. Aquellos hombres tuvieron, además, el don de ver ese misterio no de una manera abstracta, sino en imágenes; así quedó encarnado para ellos en figuras y acontecimientos. Por ejemplo, el misterio del cielo radiante que

se abóveda lo vieron en la figura del Supremo Señor, que traza los destinos de los pueblos y señala a la vida sus caminos. O el misterio de la tierra oscura y abismal, de donde brota la vida para tornar a ella por la muerte, lo representaron en la imagen de la Gran Madre. O el misterio del mar, que une las tierras y, al mismo tiempo, está lleno de peligros, rebosa de vida y da a muchos la muerte, ser grandioso, aterrador e inconmensurable, se plasmó para ellos en la imagen del Dios del Mar, y así sucesivamente. Así experimentaban ellos la palpitación misteriosa de las diversas esferas del mundo, que se encarnaba en figuras de dioses, a quienes se temía y veneraba, se procuraba aplacar y se pedía ayuda.

Pero los dioses no permanecen inmóviles en una quietud majestuosa, sino que obran y les sucede algo: ejecutan actos y sufren destinos. De estos actos y destinos de los dioses se hacen eco los mitos.

Esta palabra es una de aquellas que en

los últimos años han sido llevadas a empujones por todas las calles; por consiguiente, no necesita aclaración. Pero los mitos auténticos sólo son posibles en los albores de la historia, pues suponen una manera de pensar y de sentir que en el transcurso de la evolución cultural ha desaparecido. El hombre primitivo aún no tiene noticia de las energías y leyes que la ciencia determina. Para él, el mundo se compone de seres y poderes. El fuego, por ejemplo, es lo que se produce frotando la madera y sirve para iluminar las tinieblas y cocer los alimentos; pero, al mismo tiempo, es un ser misterioso, que tiene voluntad propia y ha de ser tratado con veneración. También el agua es un ser doble, cosa útil y potencia misteriosa juntamente. El agua y el fuego luchan entre sí. Si el agua es más fuerte, ahoga al fuego; pero si el fuego es más poderoso, devora al agua. Lo mismo ocurre con todo lo demás.

De esta imagen del mundo forman parte los dioses. En ellos se encarnan los pode-

res, en parte naturales y en parte misteriosos, que la constituyen. Y como estos poderes están empeñados en una actuación y lucha incesante, también se concibe a los dioses como activos y combatientes, y así nacen las representaciones de sus hechos y destinos, hechos y destinos que no son otra cosa sino los procesos mismos del mundo y de la vida.

Tomemos como ejemplo la manera en que el hombre primitivo experimentaba la relación entre la luz y la oscuridad. Para nosotros, la luz es una realidad natural. La ciencia la ha investigado y la técnica se ha apoderado de ella. Podemos producir las más diversas especies de luz y utilizarlas a capricho, y aquí ya no queda el más leve rastro de vivencias numinosas. El hombre primitivo se encontraba en este caso en una situación totalmente diversa. Percibía la oscuridad no sólo como intransitable y peligrosa, sino como un poder malo, que infundía temor; el miedo que todavía hoy siente el niño—y también algunos mayo-

res—en un lugar oscuro no tiene por objeto algo palpable y determinado, sino este poder de la oscuridad, y constituye un residuo de aquella vivencia primitiva. Pero cuando luego, de madrugada, se levantaba el sol, su poder bueno, la luz, vencía a las tinieblas y el hombre tomaba nuevo aliento. Así, la existencia estaba sometida a dos poderes, al de las tinieblas y al de la luz. El de la luz provenía del sol, y el sol era una divinidad. Pero el dios del Sol estaba empeñado en una lucha y amenazado por un sino, que expresaban la angustia por la subsistencia de la luz. Cada mañana se levantaba del mar, vencía a las tinieblas y reinaba durante todo el día; pero al atardecer vencían nuevamente las tinieblas y se enseñoreaban del mundo. A esta pequeña lucha, que se desarrollaba de un día para otro, se añadía otra mayor, que se extendía a través de todo el año. Hacia la mitad del invierno el sol estaba ya sumamente débil. Luego se iba fortaleciendo, su luz se hacía más clara, sus rayos más ca-

lientes, su arco se elevaba cada vez más y el día iba siempre en aumento. Esto se consideraba como una victoria del dios del Sol sobre el poder de las tinieblas, y el día del solsticio era una fiesta de misterioso triunfo. Pero luego, después del solsticio estival, el arco sagrado comenzaba a declinar nuevamente. La fuerza del calor y de la luz menguaba, las tinieblas y el frío iban en auge continuo, y parecía como si fueran a quedar vencedores. A todo esto, no debe olvidarse que el hombre primitivo no conocía ninguna ley natural. Por eso vivía esta lucha tan directamente, que temblaba ante la posibilidad de que el sol quedara una vez definitivamente vencido por las tinieblas. Así nació el mito de la luz y las tinieblas. La luz se encarnaba en el dios del Sol, ser radiante, ardiente, lleno de todo poder de vida y prosperidad; las tinieblas, en el dragón, en la serpiente, en el lobo de Fenris (*), en un ser frío que in-

---

(*) Según las leyendas nórdicas, en los eclipses de sol y de luna, estos astros corren peligro inminente de ser devo-

fundía terror y daba la muerte. Continuamente alternan la victoria del sol y la del dragón. Pero algunos mitos manifiestan el presentimiento de que algún día perecerá la luz, vencerá el dragón definitivamente, el lobo de Fenris devorará al sol y así llegará el fin de todas las cosas.

Otro mito es el del cielo y la tierra. Arriba está la bóveda que todo lo cubre: la altura de donde viene la luz; la fuente inagotable de la lluvia; el poder del orden y de la prosperidad, encarnado en la figura del Padre de los dioses, Zeus, Júpiter, Wotan o como quiera que se llame. Abajo está la tierra, oscura, silenciosa, acogedora, llena de disposición para dar fruto, encarnada en la figura de la diosa de la Tierra, Gea, Demeter, Nerthus. Entre uno y otra existe una relación misteriosa, un vínculo conyugal sagrado. Todos los años, en la

---

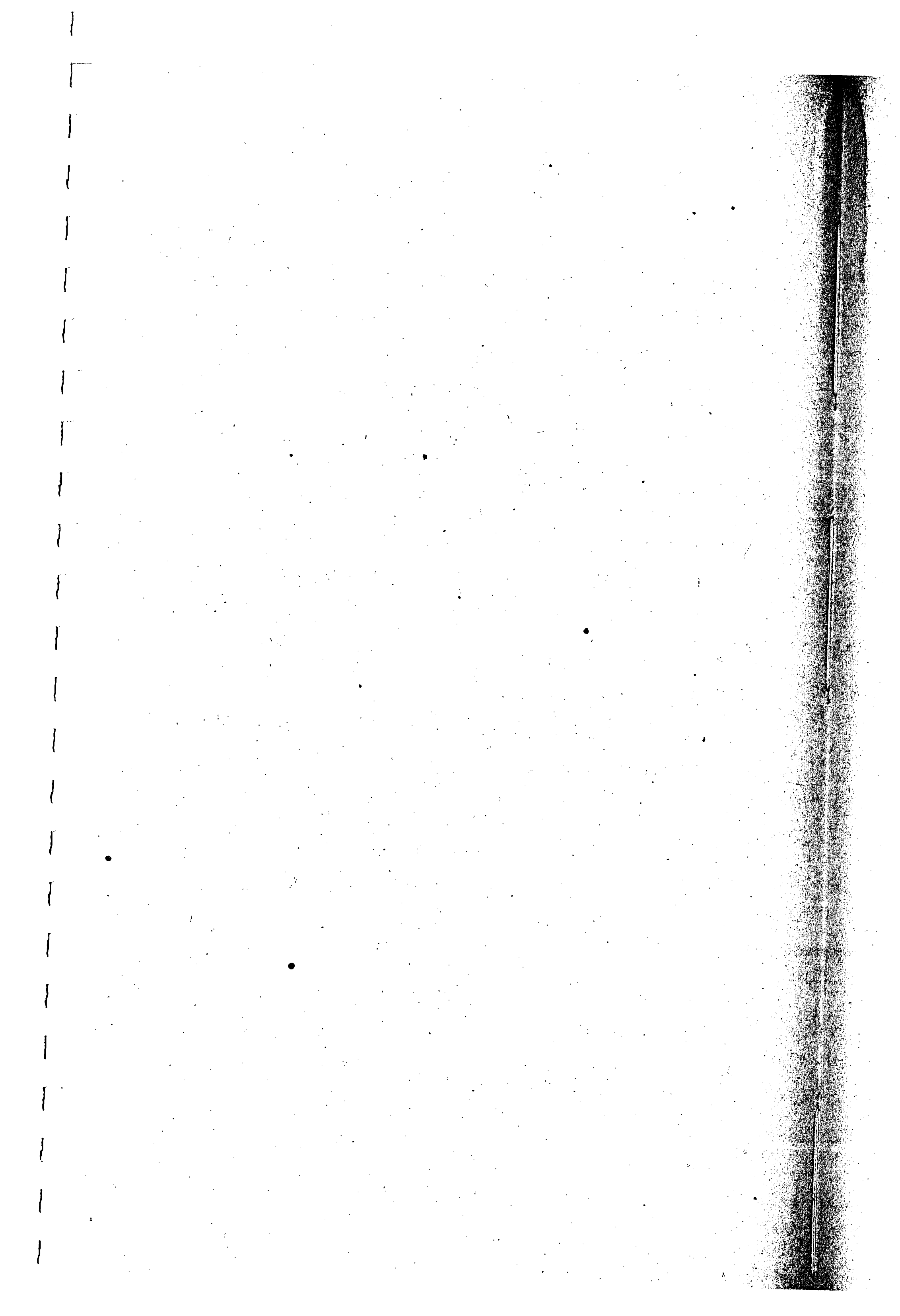
rados por un espantoso demonio en figura de animal; uno de estos monstruos, del linaje de *Fenris*, devorará un día al sol. Suele representarse en figura de lobo, y se llama *Gam*, el de potente aullido. Cf. EUGEN MOGK, *Mitología Nórdica*. Traducción de D. Eustaquio Echauri. Ed. Labor, S. A. Barcelona, 1932.—*(N. del T.)*

primavera, se unen el cielo y la tierra, y de su unión nacen las plantas, los animales y toda la vida que llena la naturaleza. Esta plenitud de vida alcanza su culminación en el verano, para morir en el transcurso del otoño. Viene después el invierno, durante el cual el cielo y la tierra parecen enfrentarse como extraños y aun como enemigos, y toda vida se ha sumido en la rigidez de la muerte. Pero luego, en la primavera siguiente, comienza de nuevo el misterio.

¿Qué significan estos mitos y otros que se desarrollan a base de ellos o proceden de fuentes propias? Para comprenderlos no debemos partir de nuestra conciencia actual, ilustrada por la ciencia y confirmada por la técnica, sino de la del hombre primitivo, para quien toda la existencia estaba constituída por poderes. Para él, los mitos significaban la encarnación de los grandes procesos de la existencia: de las relaciones entre la luz y las tinieblas, y de la revolución solar en el día y en el año; de las relaciones entre el cielo y la tierra,

entre el mundo sideral y el terrestre, y del ritmo del año con sus diversas fases; de la aparición del derecho y del orden cívico, del saber y del arte, etc. Pero estas relaciones no eran comprendidas científicamente, en conceptos y teorías, sino intuitivamente, en imágenes y acontecimientos.

Por consiguiente, cuando el hombre primitivo pensaba en estos mitos, los narraba, escuchaba o vivía; cuando los representaba y ejecutaba simbólicamente en las solemnidades del culto, experimentaba al mismo tiempo en ellos el orden de la existencia. Entendía la existencia y en ella se entendía a sí mismo.



II

LA SALVACION Y EL SALVADOR

Aquellos seres y poderes religiosos son experimentados en vivencias de dos clases diversas: como algo que se vuelve amistosamente al hombre y le dispensa bienes —o, por el contrario, como algo que se enfrenta hostilmente con él y le causa daños—. Aquello constituye la experiencia de la salvación; esto, la de la perdición.

Y por cierto, en sentido religioso. En primer lugar, dicha experiencia tiene por objeto el bien y el dolor naturales. La tempestad con su huracán y sus rayos es un poder capaz de destruir la cosecha, incendiar la casa, matar al hombre. Pero en esta

destrucción terrena se deja sentir otra. Y éste es ya un lenguaje propio del hombre moderno; para el hombre de sentimientos primitivos, la destrucción de la cosecha tiene de antemano más dimensiones que la de aquellos daños contra los cuales se protege el hombre posterior por medio de un seguro contra el granizo. Afecta a sus sembrados y a su subsistencia física—pero, al mismo tiempo, le afecta a él como individuo religioso—. En ella se revela un poder irritado, la cólera divina, el castigo de culpas cometidas... Lo mismo sucede con la salvación. Para el hombre moderno la naturaleza no es ya un poder avasallador. No sólo se ha protegido contra sus peligros o asegurado contra su inestabilidad, sino que ha llegado a independizarse internamente de ella. El alma del hombre moderno ya no está bajo su jurisdicción. Se ha emancipado de ella y se ha hecho libre—si bien con ello ha caído en lo artificial o inconsistente—. El hombre primitivo, por el contrario, vive todavía en íntima depen-

dencia de la naturaleza: externamente, porque no es capaz de resistir sus fuerzas; espiritualmente, porque aún no ha penetrado en ella con la razón; religiosamente, porque se encuentra sometido a su poder numinoso. La naturaleza se presenta como la gran realidad en torno a él y dentro de él, en su conciencia, en su sentimiento, en su ánimo y en sus nervios.

Cuando este hombre ve por la mañana que sale el sol, esto significa para él más que el mero hecho de comenzar un nuevo día. La noche es tinieblas, frío, estar a merced de los poderes malos; cuando sale el sol, éstos son ahuyentados—y para la conciencia del hombre primitivo no es totalmente seguro que esta vez, hoy, el sol haya de triunfar nuevamente—; También puede suceder que sucumba frente a las tinieblas, o que renuncie a la lucha. La luz y el calor reaniman al organismo. El ánimo se afianza. Los caminos se iluminan y las cosas se tornan familiares. Esto significa "salvación" para todo el hombre, y en

ello se experimenta el favor de un poder numinoso... Esta vivencia se hace todavía más viva tan pronto como el sol se siente amenazado no sólo por la noche ordinaria, sino por una potencia de la oscuridad más fuerte, en el invierno, cuando su fuerza decrece, su órbita desciende a su punto más bajo y parece inminente el peligro de que sea devorado. Pero tan pronto como llega el solsticio, el sol se robustece de nuevo y otra vez se acrecienta la posibilidad de vida; en esto consiste el gran acontecimiento salvador del solsticio de invierno.

Otra experiencia de salvación es la de la primavera. En el otoño se duermen los árboles. El espacio va quedando vacío. Las corrientes de agua se paralizan. El invierno es tiempo de muerte para el reino de la naturaleza y época de miseria para los hombres. Luego llega la primavera. El espacio se abre. Todo se pone en movimiento y muda su condición. Una vitalidad torrencial llena la naturaleza. La proximidad

de la propagación se percibe de manera estimulante, y el hombre siente en su propio ser la ola de vitalidad que lo inunda. Esto es también "salvación" de la vida que torna, de la primavera. Y tampoco esto significa sólo presencia del calor, posibilidad del movimiento y abundancia de alimentos, sino más cosas y de naturaleza diversa: plenitud de dicha, promesa misteriosamente impresionante, proximidad y revelación de lo inefable.

O bien el hombre ha llegado a su edad madura y ha ganado su puesto en la existencia. Sabe cuál es su situación en su tribu y en su país, en sus posesiones y en su poder; sabe lo que puede y es, tiene conciencia y dominio de sí mismo. Esto lleva consigo seguridad y prestigio, pero también limitación; al afirmarse su personalidad se anuncia simultáneamente su fin. Entonces le nace el hijo, en el cual se perpetúa la estirpe; el hijo varón, que para la conciencia primitiva es el hijo propiamente tal y un día llevará el nombre del pa-

dre, seguirá sus luchas, defenderá sus posesiones y ejercerá el poder. Esta vida joven, nacida de la del padre; esta vida que con su posibilidad ilimitada va creciendo junto a la del padre, circunscrita y ya encaminada al fin, es "salvación". Y lo es, no sólo como orgullo del poder de la estirpe, como seguridad de futura subsistencia junto a otras estirpes y frente al enemigo, como perspectiva de ayuda en el trabajo y de apoyo en la vejez, sino como esperanza sencillamente, como divina promesa de vida.

Cuando el hombre primitivo enciende fuego no ejecuta sólo un proceso técnico, sino algo que engendra en él conciencia de lo maravilloso: ese algo es el hecho de que pueda ser evocado este poder, la llama, tan impresionante en su movilidad y forma, llama que devora y al mismo tiempo reparte bienes, es peligrosa y a la vez benéfica, ilumina la oscuridad y aleja las fieras, calienta el cuerpo y prepara las comidas, etc. Todo esto es más que meramente útil o

hermoso; es un misterio. Uno de los dioses bajó una vez y trajo consigo el fuego, o bien un hombre de asombrosa osadía lo robó del cielo: este hecho constituyó salvación. Los ritos que en templos y casas mantienen vivo el fuego expresan no sólo la preocupación por el imprescindible elemento, sino también el miedo de que pueda volver a ser arrebatado, de que una desgracia pueda sofocarlo, de que un día pueda extinguirse definitivamente... Así, para los albores de la época histórica, toda técnica importante implica "salvación". El que los hombres hallaran la técnica de la construcción de barcos; que aprendieran a cultivar el campo y obtuvieran el grano y la vid; que descubrieran remedios contra heridas, epidemias y peligros del parto, todo ello está saturado de significación esotérica. Lo mismo puede decirse de la escritura, cuyos signos representan el sentido y confieren poder sobre los hombres; del adorno, cuyas formas tienen en su origen carácter mágico; de la organización de la

vida comunal, de las leyes, normas educativas y tradiciones de las relaciones sociales. La cultura entera, en cuanto que es saber y capacidad, representa salvación, afianzamiento y elevación de la existencia, y únicamente es posible porque hay poderes superiores que la protegen y fomentan —si bien hay otros que la amenazan—. Porque a la conciencia de la salvación va unida la del peligro. La salvación no es cosa espontánea; por el contrario, se ve amenazada por poderes malos, e incluso envidiada por los buenos. Por eso en los mitos de todas las culturas aparece siempre, bajo la figura de la salvación, el peligro de la perdición.

Esta salvación se encarna en la figura del salvador: Osiris, Apolo, Dionisos, Baldur (*). Frente a ellos se alzan las figuras de la perdición: la serpiente, el dragón, el lobo de Fenris, los dioses de la muerte, de la maldición, etc.

(*) Para lo siguiente, cf. G. v. d. Leeuw: *Phaenomenologie der Religion*, 1933, p. 87 ss.

La imagen del salvador tiene sus rasgos fundamentales bien determinados. Su aparición es conmovedora. Tan pronto como se manifiesta, se siente y se sabe que es el Poderoso, el que conmueve al ser, el Dispensador de dicha, el que inunda de salvación. Lo maravilloso de su ser se revela ya en el maravilloso carácter de su nacimiento. Con frecuencia es hijo de una madre mortal y de un padre divino. A veces nace directamente de un elemento, por ejemplo, del mar o de la roca. Viene de lo desconocido e inaccesible. Aunque establece contacto con lo más íntimo del hombre, le es "ajeno". Siempre sale del misterio a lo presente. Su vida culmina en la acción salvadora. Con frecuencia es un luchador; su adversario es el Pernicioso, el Malo, intuído preferentemente en la figura de la serpiente o del dragón. Entonces la acción salvadora consiste en una victoria. Pero esta victoria se paga frecuentemente con la muerte; entonces la acción salvadora es al mismo tiempo destrucción. Aquí se revela

la conciencia de que la culminación de la vida está próxima a la muerte, más aún, de que la vida y la muerte proceden la una de la otra y tornan la una a la otra. Así, la vida más alta brota de un acto que remueve lo más profundo; la salvación nace de la muerte del salvador. Pero éste volverá "algún día", en el futuro "escatológico". Este día final indeterminado está dentro del conjunto del mundo y, por consiguiente, equivale a una "repetición perpetua" en el ritmo de la vida: en la primavera próxima, en el próximo solsticio, en el hijo próximo, en la próxima conjuración de un peligro, extinción de una peste, consecución de una victoria, etc.

Tal es el mito del salvador, cuya figura y destino constituyen la encarnación de la vivencia esotérica, de su carácter y de su desarrollo dichoso y, al mismo tiempo, trágico. Quien entiende el mito, entiende la salvación. Quien en él vive, penetra en el conjunto de la empresa salvadora.

III

JESUCRISTO

De estas consideraciones nace la siguiente pregunta: ¿Qué relación guarda con las figuras de salvadores descritas Aquel a quien llamamos el Salvador por excelencia, Cristo?

La respuesta relativista dice que no es esencialmente diverso de los salvadores de la historia de la religión, sino uno más de la serie. En esta declaración concurren dos intenciones. Según la primera, Cristo es, sencillamente, uno de tales salvadores. Lo

que fueron para otras épocas Osiris o Dionisos o Baldur, eso fué, para las postrimerías de la antigüedad, la Edad Media y parte de la Edad Moderna, Cristo. Inderivable, como son los fenómenos de tal categoría, pero preparada por determinadas modificaciones de la estructura anímica y llamada por una apremiante expectación, surgió una personalidad que con sus ideas, su *ethos*, su sustancia religiosa, su obra y su destino, conmovió a los hombres de tal suerte que atrajo sobre sí y unió en sí las representaciones del salvador que vislumbraban todas las mentes. Así se convirtió en Cristo el rabino Jesús de Nazareth. Era un genio religioso de la más alta categoría. Manifestábase en él la profundidad numinosa de la existencia; emanaban de su persona realidad y poder esotéricos, y pasó a incrementar la serie de los salvadores. Lo que la conciencia cristiana ve en él, el Hijo consustancial del Dios vivo, es una mera expresión de la ideología dogmática de esta "religión" especial; el que considera cien-

tíficamente a Cristo reconoce en él un fenómeno sustancialmente idéntico al de los otros salvadores. Naturalmente, hay también diferencias. El elemento en que se manifiesta el carácter esotérico no es en Cristo el mismo que en Osiris o Dionisos. En éstos era lo natural, y en Cristo es lo psicológico, lo ético, lo personal. Pero de lo que se trata siempre, en el fondo, es de los fenómenos de la renovación y la salvación, que se repiten siempre. El culto del Cristianismo, su dogmática y su mística, su simbolismo, sus leyendas y su arte, muestran que las representaciones universales del Redentor del Mundo, del Hijo, del Vivificador, del Triunfador por la muerte y resurrección, del Señor del Sol, Héroe de la Luz y Vencedor del Dragón, se aplican también a Cristo.

Con esta intención se cruza otra. Según ella, Cristo es un salvador fracasado. En su vida y en su figura hay demasiada "historia", demasiada realidad e intimidad humanas, exceso de alma y de inquietud per-

sonal por la salvación. Falta lo "grande", el "mundo", la sustancia mítica. Es un pobre hombre, nacido en una región pequeña y en época de estrechez histórica, en las cuales trataban de imponerse categorías míticas que no consiguieron transformar la realidad concreta. Por eso no pudo reproducirse bien, ni en su figura ni en el conjunto de su vida, el ritmo primitivo de la vida y de la muerte. Falta lo mítico-cósmico, la grandeza divina. Todo queda reducido a la pequeñez humana, a lo directamente ético, a la inquietud por una salvación individual en el más allá. Por eso es hora de volver los ojos a los salvadores auténticos, Dionisos o Baldur. Estos son formas puras. A ellas ha de conformarse Cristo. El "cristiano" puro tiene que labrarse en esta cantera, o en la del "hermano de Heracles"—que dice Holderling—, el último de los "hijos del Padre altísimo". Si también esto fracasa, habrá que darle de mano y pensar que es la hora de otro—tanto más urgente si se piensa en qué estrecha depen-

dencia está la idea natural de la salvación y del salvador con aquella forma de la "naturaleza" que constituye algo así como la transición a lo histórico, es decir, con el pueblo. De aquí se deduce fácilmente la conclusión de que el verdadero salvador tiene que estar totalmente unido con el pueblo y con la tierra patria, y que la salvación es, en último término, el desarrollo de la fecundidad y fuerza de éstos, la realización de su misión histórica, la estructuración del mundo según su espíritu y mentalidad. Llevar esto a cabo, implantar el "Reich" como última expresión de la existencia del pueblo, basada no sólo en su proceso histórico, sino también en su índole religiosa—: he aquí la empresa auténticamente salvadora.

¿Qué hay de todo esto?

Si el salvador es lo que se ha descrito en las líneas que anteceden, entonces Cristo no lo es. La índole de su vitalidad, el carácter de su ser, la intención de lo que hace y le ocurre, son de naturaleza total-

mente diversa. Se apartan de este concepto del salvador, más aún, se oponen directamente a él.

En primer término, una afirmación decisiva: Jesucristo es historia. Cierto es que, por su origen pretemporal, por su ida al Padre y por su futuro readvenimiento, se encuentra en la esfera de la eternidad. Pero, al mismo tiempo, se encuentra en la historia, y, por cierto, esencialmente.

Toda trasposición a lo mítico destruye su naturaleza. Esto lo supo muy bien aquel que tan vigorosamente destacó el fondo eterno de la Persona de Jesús, el apóstol Juan. Este, al desarrollar la filiación del Logos, acentúa con la mayor energía que "el Verbo se hizo carne". Tal expresión se vuelve directamente contra aquellos que querían diluir en lo mítico la historicidad de Cristo, contra los gnósticos.

Todos los salvadores pertenecen a épocas primitivas. De todos ellos se dice que vinieron, vivieron y murieron. Pero el "antiguamente" en que sucede todo esto no

pertenece a la historia (*), sino que se asemeja al punto en que se cortan el "cielo" y la "tierra", al horizonte, que nunca se encuentra "aquí", sino mucho "más allá". Es el tiempo y lugar de lo mítico. Lo que cuenta el mito sucedió "en otro tiempo"; pero en un tiempo que se encuentra más atrás de toda fecha—en aquel tiempo, cuya expresión más amable consiste en el "era una vez" de la fábula. Es, por decirlo así, un acontecer ininterrumpido—de igual suerte que en el mito proyectado hacia delante, en la escatología universal, la venida es un futuro sin interrupción.

Cristo, por el contrario, es pura y totalmente histórico. Ninguno de los pueblos que entonces vivían tiene una conciencia histórica tan amplia y tan clara como el judío. No es sólo un mero recuerdo que

(*) Probablemente es Buda el único a quien no se aplica esto—de igual suerte que el problema budista en general es peculiar y tiene desde el punto de vista cristiano una categoría totalmente diversa de la de los restantes problemas planteados por la historia de las religiones.

abarca largos períodos de tiempo, sino conciencia de una cohesión jerárquica, de una sucesión de pruebas, actuación y consecuencia. Aquí se encuentra Jesús de Nazareth; en el momento en que la historia de este pueblo desemboca en la conciencia general de Occidente. Quien sienta, por poco que sea, lo que significan estas cosas, tiene que darse por vencido ante la realidad de que este Redentor no se encuentra en el tiempo mítico, sino bajo la más clara y radiante luz de la historia.

En el umbral de la época que empezó hace casi dos milenios. Como realidad histórica, y al mismo tiempo divina, ha sido recogido en una conciencia cada vez más clara, cada vez más purificada por la crítica, y siempre ha sido considerado como Salvador. Cierto es que para grandes grupos ha perdido el carácter esotérico; mirado de la parte de Dios, esto quiere decir: se han perdido ellos, han renegado de El. Pero la posibilidad de esto es esencial para Cristo, y así lo confirma expresamente el

Evangelio, pues El es "resurrección y ruina para muchos" y "signo" frente al cual se manifiestan la afirmación y la contradicción *(Luc.,* 2, 34).

Y ahora tenemos que ir al grano: ¿Qué es, en definitiva, lo que se expresa en los mitos esotéricos?

Por un lado, que nuestra vida se desarrolla en ritmos. Arranca del nacimiento y desemboca en la muerte; pero a la muerte sigue un nuevo nacimiento. Este gran ritmo se repite dentro de la vida del individuo en formas debilitadas. Por la mañana despierta el hombre, duérmese por la noche, para volver a despertar por la mañana. En primavera aumenta la vitalidad, comienza a disminuir en el otoño, y en la primavera siguiente vuelve a cobrar pujanza. Iníciase un sentimiento, crece, culmina, va desvaneciéndose, y otro nuevo comienza. Surge una actividad, se desarrolla, alcanza su plenitud, se adormece, y, después de una pausa, comienza otra nueva. Siempre, como puede verse, procesos

de ascenso y descenso, que se repiten; un turno incesante de concreción y disolución, de retirada y de nuevo comienzo. Estas fases no están aisladas en sí, sino que se desarrollan dentro de un todo, dentro de "la vida". La continuación de esta vida es lo que se lleva a cabo en los ritmos de ascenso y descenso, en la profundidad de la muerte y en la altura de la culminación. Esta vida se desarrolla también a través del ser individual. El nacimiento y la muerte parecen en cada caso absolutos; en realidad son absolutamente relativos. Lo que propiamente nace y muere, cobra forma individual y vuelve a perderla, no es el individuo, sino la vida en general. Tanto el nacimiento como la muerte, el estar vivo como el estar muerto, no son más que fases suyas; la forma particular es mero tránsito. Lo que en realidad subsiste es la vida de la especie; el individuo es sólo una onda. Esta realidad se experimenta de una manera concentrada en la vivencia dionisíaca, cuando, en el momento de la más

alta culminación de la vida, se presenta la posibilidad de la muerte. Entonces, cuando la vida, al margen de toda prevención y seguridad del alcance, organización y razón individuales, se lanza a lo ilimitado, es cuando se experimenta esto más poderosamente.

Hemos dicho "la vida"; pero el concepto definitivo es "la naturaleza". Ella es el todo que se realiza en aquellos grandes ritmos. Ella es la que nace, muere, se corrompe, vuelve a nacer y vive de nuevo; el ser individual está incluído en ella. No es el individuo el que vive, sino la naturaleza en él. El individuo vive con la naturaleza el descenso de ésta, su angustia, la sumersión en el abismo; el nuevo arranque de vida se realiza en ella, el renacimiento, el resurgir a la luz, el florecimiento y la fructificación. Esto se aplica también al hombre. El sujeto de la experiencia del ritmo vital no es el hombre como persona, sino el ser natural, que no se limita a lo físico, sino que se es-

tructura y realiza a través de todos los grados y esferas de lo cultural.

Sobre este ritmo se apoya el drama de la salvación; pero este drama abarca todavía más. Aquello de que la salvación libera, no son sólo las calamidades y destrucciones de la existencia natural, sino algo numinoso que el hombre próximo a la naturaleza siente en la noche, en el invierno, en la proximidad de la muerte. Una pavorosa fuerza divina le amenaza con arrastrarlo a una muerte numinosa, a la perdición. Pero en el retorno del sol y de la primavera, en la nueva donación de la salud y en el nacimiento del hijo, en las artes y en los remedios de la vida cultural, llega la liberación divina, la salvación de carácter religioso. Sólo el conjunto de ambos procesos constituye la unión cósmica de la existencia, la cual es realidad inmediata y, al mismo tiempo, fondo numinoso.

Pues bien: los salvadores y sus mitos son formas de expresión de este ritmo que se ejecuta dentro de la existencia cósmica;

dentro de este proceso, continuamente renovado, de una sola vida, de una sola naturaleza, a través del nacimiento y de la muerte, de la floración, fructificación y marchitamiento, peligro y liberación, privación y riqueza; pero en cuanto que este ritmo significa, al mismo tiempo, plenitud de salvación o peligro de perdición, de índole numinosa. Son redentores, pero dentro de aquel inmediato ritmo cósmico; y así, precisamente, lo corroboran. Por eso son, en definitiva, figuras fascinadoras.

Esto se manifiesta en aquel estado de ánimo que a todos los envuelve: la melancolía. En ellos se dan culminaciones de la vida, pero siempre acompañadas de la angustia del descenso, del horror al aniquilamiento, a verse sumergidos en la muerte. En ellos triunfa la naturaleza y, con ésta, aquella última sinrazón que siente todo hombre, cuando la persona abre en él los ojos. La piedad de estos salvadores consiste en una entrega de sí al ritmo de la naturaleza; mas precisamente contra esto protesta la perso-

na. Así protesta también, en nombre de su dignidad inalienable, contra todos sus salvadores, por muy profundamente que la plenitud de su vida y la belleza de sus figuras le lleguen al corazón. Ningún romanticismo cósmico, ninguna mística de la tierra y de la sangre puede acallar esta voz.

¿Quién es, entonces, Cristo? Aquel que redime precisamente de lo que se expresa en los otros salvadores.

Redime al hombre del inevitable turno de vida y muerte, luz y tinieblas, auge y decadencia. Rompe la fascinadora monotonía de la naturaleza, aparentemente impregnada de todo el sentido de la existencia, pero que, en realidad, destruye toda dignidad personal. En lo más profundo de aquello que expresan los salvadores se encuentra la melancolía, la saciedad, la desesperación. Los libros que tratan de Dionisos se leen con gran deleite. Todo el esplendor de la vida parece venir de él. Quien a él se opone adquiere el repugnante aspecto de la hipocresía; sobre todo si es la juventud la que

se encuentra al lado de Dionisos y siente su propio impulso vital como prueba de la verdad de aquél. Es preciso haber alcanzado cierta edad y haber vivido una serie de aquellos ritmos; entonces pierden su fascinación y se siente su monotonía desesperante. No sólo lo terrible, lo tremendo, lo pavoroso—éstos serían aún acentos de gran valor—, sino también la insipidez, el desencanto, el hastío. Esto es lo que encierra el fondo. De esto libera Cristo; de esto y de lo "religioso" que le sirve de base.

La acción redentora de Cristo tiene un carácter fundamentalmente diverso de la de Dionisos y Baldur. Cristo no trae aquella liberación que trae la primavera frente al invierno y la luz frente a las tinieblas, sino que rompe el hechizo de aquel todo en que, tanto el invierno como la primavera, las tinieblas como la luz, la vejez como la juventud, la enfermedad como la salud, la privación como la riqueza, se hallan envueltos y fascinados: el hechizo de la naturaleza. Los otros salvadores son la expresión de

los elementos redentores de aquella misma naturaleza que contiene asimismo los elementos que encadenan: el momento de auge, alternando con el otro igualmente esencial, de descenso. Cristo, por el contrario, redime del hechizo total de la naturaleza, de sus ataduras tanto como de sus liberaciones, de sus descensos como de sus auges, y otorga una libertad que no proviene de la naturaleza, sino de la soberanía de Dios.

En la esfera de los mitos esotéricos no hay espacio alguno para la persona; más aún, la piedad que halla expresión en ellos significa precisamente el renunciamiento de la persona a su apetencia de unicidad, y el conformarse con no ser más que el árbol en el bosque o el venado en los montes: una onda en el gran río de la vida, figura pasajera en la transformación universal. Y, por cierto, esto se aplica a todos los grados de esta piedad redentora, incluso cuando se eleva desde lo instintivo a la más alta culminación de la cultura. En este conjunto no

subsisten ni la persona con su singularidad y dignidad inalienables ni lo espiritual-absoluto a que aquélla se ordena, sino que todo es relativo y se funde en el ritmo de la vida universal, del todo de la naturaleza. No hay en él ni bien ni mal en sentido estricto—categorías que están separadas por la alternativa de la decisión moral y determinan el sentido de la persona—, sino que ambas cosas se complementan como el día y la noche, y la vida consta de la unión de ambas. No hay ninguna hora irreparable con su importancia eterna, sino que todo fluye hacia el todo. Más aún, todo se repite. Cuando llega una primavera, se encuentra detrás de ella la cadena infinita de las primaveras pasadas, y ante ella la de las futuras. Suponiendo que no sea preciso decir, mirando a lo riguroso de la existencia personal, que lo pasado se olvida y que se prescinde de lo venidero. Porque el estadio esencial de esta esfera es, ciertamente la inmediata disolución en el momento presente, no como rigor de concentración sobre

una decisión apremiante, sino como constreñimiento actual de la existencia de la naturaleza. El mundo del mito no tiene más memoria que la memoria de la naturaleza, en cuyo conjunto nada se pierde, sino que todo subsiste y sigue operando; la memoria auténtica, por el contrario, supone la unicidad de la hora y la plenitud de sentido del acto libre. De igual suerte, el mundo del mito tiene sólo el presentimiento de los ritmos vitales, que siempre se repiten y se anuncian en la disposición del momento; la previsión auténtica, por el contrario, supone la responsabilidad por las acciones propias y la conciencia de su plenitud de sentido. Pero una y otra se basan en la persona y en su relación, no al perpetuo más allá del curso de la naturaleza, sino a la absoluta permanencia de lo eterno. De este mundo que todo lo incluye en la esfera del fenecer y repetirse, del olvido y falta de previsión, porque ningún ser es realmente él mismo, sino que todos son meras ondas en el gran río; de este mundo libera Cristo, en cuanto

que llama a la persona y la sitúa en su responsabilidad eterna. Establece las diferencias absolutas. Pone de manifiesto la trascendencia—que no continúa operando indefinidamente, sino que es eternamente definitiva—de la decisión personal. Si el hombre le escucha, queda libre de la fascinación de la naturaleza con sus figuras de perdición, y también, incluso de manera muy especial, con sus salvadores.

Con esto no quiere decirse que Cristo libere al hombre del instinto para entregarlo al espíritu; esto equivaldría a independizarse de Dionisos para caer bajo el dominio de Apolo. Pero ya los griegos sabían que Dionisos y Apolo eran hermanos; más aún, considerados en su más íntima esencia, ni siquiera podían distinguirse. Y el espíritu, que se incorpora en Apolo o en Atenea, se encuentra, desde el punto de vista cristiano, en la misma esfera que la naturaleza física, en la cual reinan Dionisos y Deméter. Este "espíritu" y esta "naturaleza" son dos aspectos de la misma realidad total: dos

aspectos del mundo y de la existencia del hombre en el mundo. Cristo libera de su servidumbre, y otorga una libertad que procede del Espíritu Santo y está llamada a enjuiciar a todo espíritu mundano.

¿Y cómo redime Cristo?

Ante todo, por el hecho de venir "de arriba" (*Joh.*, 8, 23). Los otros salvadores vienen del seno del mundo y de la naturaleza; Cristo, del Dios Uno y Trino, que no está en manera alguna comprendido en la ley del turno de vida y muerte, de luz y tinieblas, como tampoco está sujeto a la ley espiritual del desarrollo de la conciencia propia, de la purificación de lo ético, de la elevación de la personalidad, etc. Viene de la libertad de Dios, libertad independiente, señora de sí misma. Ya por esto libera Cristo de la ley del mundo. Revela que existe "lo otro", lo verdaderа y absolutamente otro, que no es una dimensión más del mundo. Él mismo es esto otro, y lo es de tal suerte que se puede llegar a Él. Es el Dios

Santo, vuelto a nosotros por amor y por amor hecho hombre.

Cristo está libre de la fascinación del mundo; totalmente arraigado en la santa voluntad del Padre. Desde esta libertad presencia el estado del mundo, el pecado. En ella expía la culpa del mundo, y orienta a los descarriados nuevamente hacia Dios. Así los redime. Y por ser Él de tal manera que el creyente puede coparticipar en la relación de Cristo con Dios, por eso mismo es capaz el individuo de tener parte en la redención.

Cristo revela quién es verdaderamente Dios: no la infinita corriente numinosa; no el fondo del cosmos; no el misterio de la vida; no la suprema idea, sino el Creador y Señor del mundo, subsistente en sí mismo. Aquél a quien nosotros, apoyándonos en el mundo, aun cuando en él se expresa, sólo llegamos a conocer confusamente, porque nuestros ojos están ciegos, y nuestro corazón, empedernido. Dios se revela en cuanto que se traduce a nuestro ser humano. A la

pregunta de quién es el Padre, corresponde la respuesta: Aquél a quien Jesús se refiere cuando dice "mi Padre". A la pregunta de qué sentimientos animan al Dios Vivo, corresponde la respuesta: Los que se han manifestado en las palabras, en la conducta, en la vida y en la muerte de Jesús.

Cristo ha descubierto también al hombre. A la pregunta de qué es el hombre, pueden darse dos respuestas. Una dice: es aquel ser a cuya existencia pudo Dios traducirse, el idioma en que Dios pudo decirse a sí mismo. El hombre es de tal naturaleza que el Dios Vivo puede expresarse en Jesús niño, socorro de los enfermos, maestro de los desorientados, silencioso ante Pilatos, agonizante en la cruz. Pero también es aquel ser que dió muerte al Hijo Eterno cuando estuvo en el mundo como Verbo de Dios y resplandeció como luz eterna en un semblante humano.

Si el hombre acepta lo que Cristo le ofrece, ábrensele los ojos para ver quién es Dios y quién es él mismo; qué es él mismo

y qué es el mundo. Esta es la Verdad, y por medio de ella se libera el hombre.

Veamos ahora qué relación guardan con Cristo los otros salvadores de quienes hemos hablado. ¿No son más que modos de encadenar el mundo al hombre en su seno? Son eso; pero son también modos de añoranza del auténtico Salvador. De aquí su semejanza con éste, tan grande en ocasiones que induce a la comparación. No son sólo reclamos que invitan a sumergirse en el conjunto cósmico; mientras el que en ellos cree se encuentra esperando, presiente en esos salvadores la auténtica redención. Las liberaciones que se producen en el seno del cosmos, en las cuales la vida queda libre de las ataduras de la muerte, aluden a la liberación de la existencia de la caducidad en general... Luego, cuando llega Cristo en la auténtica epifanía, la alusión se trueca en evidencia. Entonces se dice al hombre: Lo que has anhelado lo tienes ahora, superando todas las posibilidades del anhelo. Tanto, que tu mismo anhelo será rescatado para

la claridad de aquello que propiamente anhelaba. Porque anhelaba y no sabía qué.

Pero cuando la voluntad adventista se extingue; cuando el hombre, después de la venida del Redentor, incluso reniega de El y vuelve a sujetarse a aquellas liberaciones que se realizan dentro del cosmos, entonces los salvadores se convierten en negaciones de Cristo. Entonces entran en un nuevo y terrible adviento: se convierten en anticipos del Anticristo.

Mientras esto no sucede; mientras se conserva, primero, la esperanza en la venida de Cristo, y luego la fe en su epifanía redentora, los otros salvadores son imágenes intramundanas de la trascendencia supramundana de Cristo, hasta el punto que es posible a la Iglesia encuadrar en lo cristiano los símbolos de aquéllos. Así, la figura de Mitra ha tenido influencia sobre la representación de Cristo como Sol espiritual, y el simbolismo del solsticio de invierno ha sido muy importante para las fiestas de Navidad; la figura de Heracles

halla eco en la de San Jorge, que, a su vez, es un reflejo de Cristo, auténtico Vencedor del Dragón; y todavía podrían aducirse más ejemplos de esta índole. Lo que Cristo ha redimido no es sólo el espíritu o el alma, sino el hombre y el mundo. Pero Cristo no los ha liberado de su propio ser, sino de su caducidad y alejamiento de Dios. Los ha recuperado para el naciente reino del Padre. Por el renacimiento que continuamente se opera en la fe y en el bautismo, en la contrición de corazón y en el sacramento de la penitencia, el hombre y el mundo llegan a ser nueva creación. Al traer Cristo "la verdadera vida", atrajo al interior de ésta la otra vida caduca con todas sus experiencias de redención. Al convertirse en "el sol de nuestra salvación", el sol natural, con todos sus ritmos y fenómenos, se convirtió en imagen suya. Así encuadra la liturgia las experiencias de salvación y los símbolos naturales en su representación de la auténtica redención, de la vida y de la obra de Cristo. Puede, en

cierto modo, decirse que la realidad, la forma de experimentación, la rítmica y el simbolismo de las redenciones naturales se han convertido en base y forma de desarrollo para la redención auténtica.

IV

EL MITO DEL SALVADOR Y LA HISTORIA

Una vez más tenemos que volver sobre el mito. Para el hombre de cultura moderna el mito ha adquirido un carácter contingente y desprovisto de seriedad. Ha sido confundido con la leyenda y el cuento, y considerado como un producto de la fantasía, más o menos profundo. Efectivamente, los mitos que han llegado hasta nosotros, procedentes de los diversos pueblos, contienen muchos elementos que son mero producto de la fantasía del pueblo y de los poetas. Pero tampoco este fruto de

la fantasía debe ser menospreciado; tiene su sentido, como lo tiene el exuberante juego de formas y movimientos en la naturaleza. Por lo demás, toda su variedad puede reducirse a algunos motivos fundamentales; por ejemplo, al ya expuesto de la luz y la oscuridad, del cielo y la tierra, de la vida y la muerte, del devenir de los elementos culturales, etc. Que en su ampliación tome parte la fantasía, es cosa muy natural; tanto más cuanto que no se trata de conceptos, sino de imágenes. Pero no de cualesquiera, sino de algunas esenciales. Acaso pueda decirse que existe un paralelismo entre los mitos y las ideas. Estas, entendidas platónicamente, son las formas primitivas del ser y los supuestos para su conocimiento; y los mitos parecen ser las formas primitivas para el desarrollo de la vida, maneras de moverse el hombre entre las cosas y de poder dominar los acontecimientos de la existencia.

C. G. Jung sostiene la opinión de que los mitos tienen su asiento en la estructura

fundamental de la psique (*). Encuéntranse en ellos, dice, elementos formativos y normativos, que determinan el curso de la vida involuntaria e incluso tienen que ejercer influencia sobre su ordenación consciente, a no ser que ocurra alguna catástrofe. Según él, no pueden ser comprendidos directamente y como tales, sino que únicamente se puede decir que están presentes y que operan. Jung los llama "núcleos conceptuales" y cree poder demostrar que ellos son los que dan el primer impulso para la formación de los mitos. Si esto es así, surge luego la cuestión de qué pasa con ellos en el curso de la historia. El mundo de los mitos, que constituye su expresión inmediata, sólo puede desarrollarse sin obstáculos en épocas primitivas, porque éstas tienen un sentimiento de la existencia y una concepción del mundo que se corresponden sencillamente con aquél. A medida que el entendimiento crí-

(*) C. G. JUNG und K. KERÉNYI: *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 1941, p. 25, 111 ss.

tico y la técnica racional asumen la dirección, pierden los mitos su terreno y se ven suplantados por razonamientos teóricos, para acabar siendo totalmente sustituídos por éstos; proceso que, para Occidente, se lleva a cabo de una manera definitiva en la época de la sofística griega. A partir de entonces la vida del espíritu se rige decisivamente por el entendimiento, el cual —por lo menos a su parecer— sólo se apoya en las realidades de la experiencia y en la lógica de la elaboración espiritual. Los mitos van perdiéndose en el cuento y en la fábula y, en este camino, adquieren siempre el carácter de lo frívolo y divertido. Sólo conservan su seriedad en aquella esfera de la psique adonde no llega el dominio del pensamiento ni de la voluntad conscientes, sino que permanece inaccesible a ambos: en la esfera de lo espontáneo. Pero desde allí actúan sobre toda la estructuración vital. Donde más claramente puede comprobarse este influjo es en los sueños y en los trastornos psicológicos; pero

es preciso convencerse de que opera en toda la constitución de la personalidad y en la configuración del destino individual.

Todo esto se aplicaría también a aquel mito que constituye el objeto especial de nuestras actuales consideraciones: el mito de la salvación y del salvador. También él radicaría en uno de los mencionados "núcleos conceptuales" del ánimo, del mismo modo que, por otra parte, se basa en la naturaleza de las cosas, es decir, en los ritmos objetivos de luz y tinieblas, de vida y de muerte, etc. Si la vida del hombre está determinada por la fe en Cristo en el sentido expuesto, aquel núcleo conceptual alcanza su plenitud precisamente en ella, y los impulsos que de él arrancan encuentran allí su eco. De no ser así, queda siempre en el ánimo una tendencia activa, que mueve siempre a producir un mito esotérico, o bien a dar un fondo mítico a fenómenos adecuados de la vida individual o colectiva.

Si reflexionamos sobre la historia de la

cultura, veremos que lo mismo sucede de manera especial en la concepción del soberano. El rey, en su sentido primitivo, no es sólo cabeza de la organización estatal y portador de autoridad política, sino la encarnación de aquel poder numinoso que impera en la vida creadora y ordenadora del Estado, en la soberanía y fuerza coercitiva de las leyes, etc. (*). Su misión auténtica no consiste sólo, más aún, ni siquiera primordialmente, en ser hábil en los asuntos del Estado y valiente en la guerra; esto se manifiesta en aquellos casos, propios de los albores de la institución monárquica, en que desaparece toda iniciativa política y guerrera, pues el rey vive en riguroso aislamiento, sujeto a un ritual que le hace imposible toda verdadera actividad. En tales casos, lo que importa no es lo que realiza por su valía personal, sino lo que ejecuta en virtud de su cargo y gracias al poder numinoso de éste. Su exis-

(*) Cf. C. v. d. Leeuw: *Phaenomenologie der Religion*, 1933, p. 96 ss.

tencia misma, su vida, que tiene que ajustarse a normas sagradas, y su actuación ritual constituyen la auténtica función real. Por el hecho de vivir el rey e irradiar el poder sagrado que lo llena, garantiza la fecundidad de los campos y de las mujeres, aleja las epidemias, hace que los enfermos recobren la salud, proporciona caza abundante y victorias en la guerra. Incluso cuando este elemento esencial no se manifiesta tan claramente, puede, sin embargo, comprobarse en el concepto del soberano. Así, por ejemplo, cuando en las fuentes nórdicas se habla de la "dicha del rey"; con esto no quiere decirse que en sus empresas se manifieste aquel espontáneo concurso de circunstancias favorables que designamos con la palabra "dicha", sino, más bien, que el rey tiene un poder numinoso que encauza mágicamente los acontecimientos, y que lo utiliza fielmente en provecho de sus súbditos.

Cuando con más claridad se manifiesta lo poco que influye en la valoración pri-

mitiva del rey su capacidad política y guerrera es cuando aquélla pone en tela de juicio incluso su existencia personal. La salvación tiene su ritmo: llega, culmina y pasa. Así, es connatural al rey que reciba su poder, lo ejerza y lo pierda nuevamente a su debido tiempo. Esto se expresa biológicamente en la preocupación de que su envejecimiento pueda debilitar la potencia soberana y acarrear con ello desgracias al país. A esto se añade la profunda convicción de que la vida es hermana de la muerte, por lo cual su fiador, precisamente porque otorga vida, debe ser entregado a la muerte. Todo esto lleva a la conclusión de que el rey tiene que morir, y no de muerte natural, por enfermedad o vejez, sino de una muerte sagrada, nacida de la naturaleza de su cargo. Por eso, efectivamente, en muchos lugares se daba muerte al rey envejecido, o él mismo se suicidaba. Más tarde el rey no moría real, sino simbólicamente, en prácticas rituales, celebradas en el momento oportuno. O bien ocupaba otro

su puesto, por ejemplo un prisionero, que se sentaba en el trono por un día, obtenía cuanto deseaba y, al llegar la noche, tenía que morir. En una forma todavía más suavizada, el rey ficticio era sólo maltratado; por último, se desarrollaba su papel en una representación mímica.

Una multitud de testimonios permite conocer que en el rey, unida a su personalidad individual y a su función político-guerrera, se manifiesta una figura esotérica. En la esfera no determinada por la revelación, esto se manifiesta con toda evidencia, porque aquí las ideas y los sentimientos están dominados por aquel exclusivismo del conjunto cósmico del cual hemos tratado, y por eso el motivo mítico del salvador puede abrirse paso libremente (*). Por eso también se aplican con toda naturalidad al rey conceptos esotéricos. Su

(*) Esto último desaparece también, naturalmente, tan pronto como dicha esfera se ve sometida al influjo de la ciencia y técnica modernas. Cómo se desarrolla aquí todo el proceso cuando se derrumban los soportes cristianos de la vida, es cosa que no podemos tratar ahora.

nacimiento señalaba a veces el principio para el cómputo del tiempo. La fórmula: "en el año de tantos o cuantos del reinado del Emperador N. N." no significaba sólo una manera de fechar, sino que encuadraba el suceso de referencia en un período esotérico. Cuando el rey entraba en una ciudad, esto constituía una "epifanía": el salvador "se aparecía" a la ciudad y derramaba sobre ella un cúmulo de divinas bendiciones. Y el motivo de que el emperador romano exigiera adoración no era simplemente la *hibris* del dominador absoluto, sino que tal exigencia constituía el resultado final de su conciencia de ser salvador.

Pero, tan pronto como la revelación determina a la conciencia religiosa, la figura de Cristo diluye y recoge en sí la del salvador mítico. Es muy significativo lo pronto que surge en la conciencia cristiana la fórmula "Cristo Rey". Enraizada en el Antiguo Testamento, aflora ya en el Nuevo cuando se designa a Cristo como "Kyrios",

"Dominus". Cierto es que en el arte de las Catacumbas aparece primero la figura del pastor o la del pescador; mas pronto se imponen la del "Pantokrator", el Dominador de todas las cosas, y la de la "Maiestas Domini", el Señor del universo, sentado en su trono, para determinar las representaciones de Cristo hasta la época románica, en la cual la corona de espinas del Crucificado es todavía una verdadera corona. Aquí se desarrolla una clara contraposición frente a la concepción pagana: el salvador no lo es el soberano terrenal, sino Cristo. Por lo demás, el motivo mítico inicial, que confiere a aquél su carácter numinoso, alcanza su plenitud en la figura de Cristo (*).

(*) En cambio, lo poco que por este hecho se mitifica a Cristo queda bien patente en la convicción expresada en I. *Cor.*, 15, 24, donde se dice que, al fin, «entregará el reino al Padre». Aquí no hay ni rastro de la identidad mítica entre el pueblo y el soberano; como tampoco del otro motivo, según el cual, la soberanía pasa siempre del viejo al joven, del padre agotado al hijo vigoroso, donde se expresa una vez más la identidad del poder esotérico con la potencia vital directamente producida por la naturaleza. Estas diferencias estructurales son importantes, porque expresan diferencias en la esencia.

Precisamente por eso sigue operando en el concepto del soberano terrenal, y obtiene aquí su legitimación merced a la consagración litúrgica, que reposa sobre la corona y su imposición, sobre la "sacra Majestad" y la autoridad del Estado, de origen divino. Aquí radica, por fin, todo lo que—hasta la última forma del legitimismo—se llama fidelidad al rey. No se trata sólo de una conciencia de la jerarquía política o de una veneración humana, sino de un sentimiento, las más de las veces inconsciente, que mueve a creer que las cosas humanas no podrían andar bien, si dejara de presidirlas la garantía viva de la salvación, encarnada en el rey consagrado (*).

A medida que los conceptos en que se encuadra la existencia en general se apar-

---

(*) A la destrucción de este vínculo sentimental va unida la auténtica crisis de la autoridad del Estado. Las causas no son de naturaleza política ni sociológica, ni aun moral en sentido estricto, sino de índole religiosa, y surge el problema de cómo se podrá establecer una nueva base religiosa del Estado, sin la cual éste degenera cada vez más en una mera organización de poder y de intereses.

tan de la revelación y asumen un carácter puramente intramundano, la figura del soberano va perdiendo su conexión con Cristo. Deja de ser el representante de Cristo en el orden secular—como el Papa lo es en el eclesiástico—y va reduciéndose cada vez más a ser el portador de la soberanía meramente terrenal del pueblo autónomo comprendido en el Estado. Pero con esto el inicial motivo mítico del salvador va perdiendo también la conexión conceptual en que había encontrado su liberación y su plenitud. No llega a ser aniquilado; esto, según lo que dejamos expuesto, es imposible. Continúa existiendo, pero sin una expresión legítima. Conserva su poder, pero este poder queda fuera de lugar. Ahora bien, una energía que no se encauza hacia su correspondiente objeto, que no se encuadra en ningún orden, que no está legitimada por ningún derecho positivo, constituye un peligro.

V

EUROPA Y JESUCRISTO

Antes de seguir adelante con nuestro problema tenemos que detenernos a considerar otra cosa.

Lo que llamamos Europa, aquel conjunto de países y pueblos que se extienden entre Africa y las regiones árticas, Asia Menor y el Océano Atlántico, cuya historia comienza en el tercer milenio antes de Cristo con los albores de Grecia y llega hasta nosotros, está, considerado como un todo, determinado de una manera decisiva por la figura de Cristo. En la época ante-

rior a su venida, va desarrollándose la cultura antigua y produce un mundo de pensamientos, instituciones y valores operativos que más tarde recibe en sí el torrente de fuerzas e impulsos vitales de los pueblos nórdicos. El mundo antiguo no fenece sencillamente, sino que es recogido por el de la Edad Media. Así constituye, en el conjunto del todo histórico, la preparación de ésta. Lo que nosotros afirmamos aquí es apasionadamente negado por el nuevo paganismo. Atribuir a la cultura medieval cristiana la asimilación de la Antigüedad, es a sus ojos robo y abuso. En su opinión habría que trazar en algún sitio, entre Augusto y Constantino, una línea divisoria, a uno de cuyos lados acabaría la Antigüedad, mientras que al otro comenzaría una época nueva, en la cual el hombre pierde al mundo y se pierde a sí mismo. Pero esto no pasa de ser un dogma y, además, falso; en realidad, la historia occidental constituye un gran conjunto, en el cual el cristianismo, por derecho propio, ha ve-

nido a ser el heredero del mundo antiguo. Este último fué para Cristo y su reino—tal como lo vió Dante—el hermano de la naturaleza; junto con ésta, fué asumido al orden de la gracia, y así nació el Occidente, Europa.

Pues bien, es importante que veamos no sólo cuán profundamente, sino cuán decisivamente quedó determinada Europa por la persona de Cristo. Lo que sucedió no fué sólo que aquí hubiera un grupo de países que, desarrollando unos supuestos político-culturales de carácter autónomo, produjeran por propio impulso el cristianismo como expresión religiosa de su manera de ser, ni siquiera que más tarde lo adoptaran a causa de un parentesco natural; la cultura occidental procede más bien y esencialmente de la actividad ejercida por el cristianismo sobre los pueblos de Europa.

El concepto europeo del hombre está profundísimamente determinado por lo cristiano. Se basa en el influjo de la acción redentora de Cristo. Esta liberó al hombre

de la fascinación de la naturaleza y le dió una independencia de la naturaleza y de sí mismo que, por el camino de una evolución puramente natural, jamás hubiera logrado, porque tal independencia se basa en aquella soberanía en que Dios mismo se encuentra frente al mundo. Y esa misma independencia hace posibles una comprensión del mundo, una proximidad a él y un dominio sobre él, que de otro modo tampoco hubieran podido lograrse. Nada más falso que la afirmación de que el moderno dominio sobre el mundo por medio del conocimiento y de la técnica ha tenido que conquistarse en lucha contra el cristianismo, que hubiera querido mantener al hombre en una sumisión inactiva. La verdad está en lo contrario: el gigantesco avance de la ciencia y técnica modernas, de cuya trascendencia nos damos cuenta, después de los últimos inventos, con profunda inquietud, sólo ha sido posible gracias a aquella independencia personal que Cristo dió al hombre.

De la misma raíz procede la intensidad de la conciencia histórica, propia del occidental. Claro está que supone la antigua fuerza operativa e instauradora, así como la audacia y las energías creadoras de los pueblos germánicos. Pero lo que la determina finalmente viene de la responsabilidad cristiana. El esquema de la existencia histórica no consiste en la repetición de las cosas, en el círculo de la generación, corrupción y nueva generación, sino en aquella singularidad de persona, decisión y acto que enseña el cristianismo y que no sólo determina al tiempo, sino también, a través de él, a la eternidad.

Sobre lo cristiano se basa también la profundidad y delicadeza del alma occidental. Nadie hablará sino con admiración de la vida antigua; sin embargo, hasta sus más grandiosas creaciones y sus más profundos movimientos anímicos delatan cierta frialdad y anquilosamiento. El hombre de la Era cristiana tiene frente al antiguo una nueva dimensión del espíritu y del

alma; una capacidad del sentimiento, una aptitud creadora del corazón y una fuerza del sufrimiento, que no proceden de sus dotes naturales, sino de sus relaciones con Cristo. De aquí se sigue algo más: una mayor libertad para el bien lo mismo que para el mal. El cristianismo ha elevado al hombre a un plano de capacidad operativa en el cual, si es bueno, es mejor que el pagano; pero si es malo, es peor que éste. El pensamiento de Kierkegaard, según el cual la Antigüedad, en medio de toda su genialidad, fué siempre un tanto ingenua, sin que hasta la llegada del cristianismo se produjera la total madurez de la persona humana, es indudablemente verdadero. La bondad del cristiano es la bondad madura y tiene un carácter de seriedad totalmente diverso del que se encuentra en la de los otros hombres. Y lo mismo se aplica a la maldad. Pudiera decirse que sólo en el cristianismo alcanza ésta toda su pavorosa libertad, con lo cual se explicaría un aspec-

to de la historia moderna que de otro modo resulta incomprensible.

También la forma occidental del Estado está profundísimamente determinada por el cristianismo. En ella, el portador de la soberanía tiene su poder de Dios. Pero no en sentido natural, como el soberano pagano, a quien se considera relacionado con la divinidad por medio de un parentesco natural—no siendo la divinidad, en último término, más que el numen de la tribu, del pueblo, de la ciudad o del Estado, de suerte que el soberano es considerado como la encarnación activa de aquélla—, sino en sentido personal: Dios, que es personalmente Soberano y Señor de cielos y tierra, le ha elegido para representante suyo y le hace responsable de sus acciones. A su vez, tampoco el súbdito es miembro de un conjunto natural cuyo exponente sería el soberano, sino criatura del mismo Dios que ha otorgado a éste la soberanía; en lo esencial, es de su misma condición, porque, lo mismo que él, es portador de un destino

eterno y, por consiguiente, puede en cualquier momento apelar del soberano terrenal al del cielo. De aquí nacen una sustancialidad del orden, un espacio para la libertad y, al mismo tiempo, una profundidad de la obligación, que de otro modo no son posibles.

En este sentido pudiéramos decir todavía mucho. De todo ello se deduciría que el Occidente, Europa, es lo que es por Cristo; verdad ésta que ya en 1799 proclamó Novalis en aquel fragmento, inspirado por una fuerza profética: "Die Christenheit oder Europa" (*).

Nada de esto pierde validez por el hecho de que los más destacados procesos científicos y culturales, políticos y económicos de Europa se hayan desarrollado desde hace tiempo fuera de su propio espíritu o incluso en contradicción con él. En las últimas manifestaciones de la negación o de la con-

---

(*) Será próximamente publicado por la «Biblioteca del Pensamiento actual».—*(N. del E.)*

tradicción se nota todavía el influjo de la figura de Cristo.

Pero si Europa llegara a separarse totalmente de Cristo, entonces, y en la medida en que tal sucediera, Europa dejaría de ser... Desde este punto de vista, los acontecimientos de los últimos años adquieren peculiar importancia.

VI

EL SALVADOR DE LOS DOCE AÑOS

En 1933 se apoderó del gobierno de Alemania un grupo de hombres que estaban convencidos de que tenían en su mano la verdadera y definitiva solución para todos los problemas, ora fuesen de índole política o económica, ora social o pedagógica, ora espiritual o religiosa. No vamos a considerar aquí si estos problemas eran vistos por ellos en su verdadero alcance, ni si la solución que pretendían darles lo era realmente. Sólo nos interesan algunos elementos que imprimían a su ideología y a sus disposiciones el sello que las caracterizaba.

Ante todo, estaban convencidos de que los problemas planteados sólo podrían solucionarse si el Estado asumía todas las iniciativas. Su lema rezaba: "Nada contra el Estado, nada fuera del Estado, todo para el Estado, todo a través del Estado".

La conclusión era que el Estado tenía que abarcar toda la vida del pueblo y ejercer poder absoluto sobre esta vida. Nadie podía tener una convicción independiente; nadie debía pensar, obrar ni ordenar su vida siguiendo su iniciativa personal. Todo tenía que someterse al poder ordenador del Estado. Esto se llevaba a cabo por medio de una nueva estructuración de la comunidad. El poder efectivo debía estar en manos de una capa social de mandos relativamente delgada, constituída por la SS. De ella debían partir todos los impulsos decisivos, y todas las funciones de importancia debían ser desempeñadas por ella. Esta jerarquía no estaba sometida a las leyes generales del Estado, sino únicamente a un derecho de casta que tenía vigencia en

su seno. Ligada por éste de la manera más rígida, debía tener poder sin límites sobre el Estado... Para darle este poder, el pueblo debía encuadrarse en una gran organización, que determinaría todas las esferas y manifestaciones de su vida, quedando ésta, por su parte, totalmente sometida a la clase soberana. Esta organización era el partido. Todo aquel que quisiera alcanzar alguna posición o ejercer alguna influencia, tenía que pertenecer al partido... Finalmente, como última clase social, estaban previstos aquellos que no debían tener derechos ni influencia; masas de población de tercera categoría, que sólo existirían para trabajar y hacer las cosas desagradables.

Semejante estructuración debía poner al Estado o a su apoderado en condiciones de llevar a cabo una planificación de todos los asuntos relacionados con la economía, la educación y la cultura, sin oposición alguna que pudiera estorbar su empresa.

En lo que se refiere al pueblo, se afir-

maba que las personas que lo integraban eran en gran parte deficientes. Debían constituir la transición para el pueblo futuro. Por eso la planificación no se limitaba a cosas e instituciones, sino que se extendía también, y aun principalmente, a los seres humanos. Había que tomar toda clase de medidas para producir un tipo humano que tuviera aquellas cualidades que la teoría oficial consideraba valiosas.

Pero el hombre es, por muchos esfuerzos que se hayan hecho para olvidarlo, un ser determinado por el espíritu; por consiguiente, aquel dominio de su voluntad sólo sería posible si una ideología adecuada le allanaba el camino. Para ella sirvió de base el pensamiento de la sangre y de la raza. Según esta teoría, todo lo esencial e importante procede de la constitución biológica del hombre. La fuerza y buena disposición del cuerpo, la capacidad para el trabajo, la aptitud para la lucha, el pensamiento creador, la productividad técnica y artística..., todo tiene allí su raíz. Incluso

la personalidad, el carácter y las cualidades morales radican en el cuerpo. Así se convirtió la biología en base no sólo de la la doctrina sobre el hombre, sino también de las ideas sobre la cultura, sobre el Estado y sobre la religión. Semejante pensamiento no era nuevo. Ya había sido expuesto anteriormente, sobre todo por aquel filósofo que tanta influencia había de ejercer sobre la ideología de estos últimos años: Federico Nietzsche. En el libro que él mismo consideró como punto cardinal de toda su filosofía, *Así habló Zaratustra*, se encuentra, en el capítulo cuarto de la primera parte, el siguiente pasaje:

"Soy cuerpo y alma"—así dice el niño... pero el adulto, el que sabe, afirma: "Todo mi ser es cuerpo y nada más que cuerpo; alma no es más que una palabra para algo que está en el cuerpo".

"El cuerpo es una razón grande, una multiplicidad con un sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. Hermano

mío, también es instrumento de tu cuerpo tu razón pequeña, a la que tú llamas "espíritu", pequeño instrumento y juguete de tu razón grande...

"Detrás de tu pensamiento y de tu sentimiento, hermano mío, se encuentra un señor poderoso, un sabio desconocido; se llama Yo.

"Habita en tu cuerpo, es tu cuerpo".

Ahora bien, la corporeidad del individuo es expresión de una corporeidad superior, que se compone de todos los individuos y se llama raza. De tales razas hay muchas; pero la superior y la más creadora es la aria, y, dentro de ésta, la germánica o nórdica. En ella se contienen las mayores posibilidades; por consiguiente, es preciso desarrollarlas y procurarles el espacio necesario.

En lo tocante a la doctrina de la raza, mejor será prescindir de la impresión que se tenía al considerar con cierto detenimiento a las personas que la predicaban.

En todo caso, semejante doctrina es menos apropiada que cualquiera otra cosa para servir de base a la ideología de un pueblo. Preguntando a investigadores que realmente sepan algo, se llega a la conclusión de que la mayor parte de las habladurías sobre las razas son puros disparates. Más absurda todavía es la idea de querer derivar de la sangre cosas espirituales. Pero tampoco vamos a tocar este asunto. Aquí sólo hemos de preguntarnos cuáles fueron los efectos de semejantes doctrinas. Fueron proclamadas por todas partes, inculcadas al pueblo en discursos y periódicos, utilizadas como base de la enseñanza formativa, y produjeron una manera determinada de pensar y de juzgar, un modo de sentir y una actitud peculiares. Con esto se deprimió y refrenó todo lo que se entiende por discernimiento, convicción, conciencia, libertad del individuo, verdad, derecho; en una palabra, todo lo que radica en la dignidad y responsabilidad de la persona. Todo el pensamiento fué biologi-

zado. Se acostumbró al hombre a considerarse a sí mismo como un organismo vivo, más desarrollado, mejor dotado y de más valor que el animal bruto; pero, en lo esencial, incluído en la misma serie. Así quedó rebajado al anonimato de la naturaleza y se tornó apto para ser manejado por el poder.

Esto se manifiesta con especial claridad en un pensamiento, el de la "recría". A pesar de todos los elementos sospechosos que pueden presentarse en el individuo, antes estábamos acostumbrados a ver lo esencial del hombre en la personalidad, en la índole peculiar de ésta, en su dignidad y responsabilidad, en su valor temporal y eterno. Por eso se había hablado siempre, refiriéndose a él, de cuidados, educación, enseñanza y formación, es decir, de medidas encaminadas a ayudar a la persona en el desarrollo de sus posibilidades y a enderezarla al bien obrar, acompañado del sentimiento de su responsabilidad. Ahora, el punto de gravedad fué totalmente despla-

zado a la especie. El individuo no era más que un miembro de ella. Su valor consistía en realizar los valores de la especie. Correspondía a la autoridad competente, es decir, al Estado, tomar las medidas oportunas para que los individuos actuales produjeran otros cada vez mejores y más de acuerdo con el tipo ideal, previamente fijado; y esto se llamaba "recriar". Hasta entonces esta palabra se había aplicado siempre a aquella actividad que el aficionado ejerce con sus perros, o el labrador con su ganado vacuno, lanar o equino; es decir, todas las precauciones y mañas encaminadas a hacer desaparecer, por medio de la unión de ejemplares adecuados, las propiedades indeseables y a robustecer las convenientes. Este concepto se utilizaba ahora—teóricamente a través de la filosofía de Nietzsche y prácticamente por medio de la formación y pedagogía de los últimos doce años—para basar sobre él la manera de tratar al hombre. No queremos mencionar aquí un sinfín de repugnantes

detalles que ofenden a todo sentimiento de delicadeza y dignidad; lo cierto es que allí donde semejantes diligencias tuvieron éxito, las ideas y los sentimientos relativos a materias sexuales, lo mismo que las relaciones prácticas de ambos sexos, fueron degenerando cada vez más y acercándose a la atmósfera de un establo de recría. Y cada vez se fué perdiendo más aquello que da al hombre consistencia propia: el sentimiento de su dignidad espiritual, la capacidad de juzgar por sí mismo, la conciencia del valor eterno del individuo. De este modo, el hombre fué quedando más y más al arbitrio del poder que lo regía y utilizaba para sus propios fines.

Pero la ideología de la raza no bastaba aún. En el hombre queda todavía algo más profundo, que también era preciso entregar al dominio del poder: su fondo religioso. Tenemos, pues, que preguntarnos cómo se procedió para extender sobre él aquel dominio.

Cuando se paran mientes en cómo se ha-

blaba de la sangre y de la raza—y, en conexión con ellas, de la tierra—, llama inmediatamente la atención el tono religioso. Empléanse las expresiones de "misterio de la sangre", "sangre eterna", "sangre santa", "fe en la sangre", "pecado contra la sangre", y otras por el estilo. Uno de los mitos más importantes es el de la vida y la muerte; el de la fecundidad..., fecundidad en general, pero también, y principalmente, de la familia, de la estirpe, del pueblo. En él se considera como seres misteriosos a estas totalidades que se constituyen por medio de los individuos. Con el nacimiento de cada individuo se vigorizan ellas; desarrollan su vida en la vida de él, mueren con él, pero renacen en su hijo. En este proceso trata de desarrollarse y alcanzar su más alta perfección el organismo fundamental de la estirpe o pueblo correspondiente. Tal es el mito; y recordemos que los mitos no son algo arbitrario, sino que están arraigados en la más

honda estructura del ánimo, como motivos vitales e indicativos.

En conexión con la biologización de toda la existencia, ha sido renovada esta ideología y proclamada "Mito del siglo XX". Se ha querido recoger en ella todas las fuerzas religiosas del pueblo. Todos los sentimientos de respeto, de veneración, de amor, de entrega, de sacrificio, debían consagrarse a ese algo misterioso que se llama "sangre". Al mismo tiempo, era preciso extirpar todos aquellos valores, virtudes y posturas que representaban un obstáculo: el juicio independiente, la convicción personal, la responsabilidad individual, la conciencia del valor eterno de la persona, etc. Todo esto fué presentado como extraño a la raza, como corrupción judaicocristiana, como perturbación de las sagradas fuerzas de la naturaleza, como hostilidad frente a la vida, y así por el estilo. Y bastará recordar—como un ejemplo entre muchos otros—que en el salón de actos de un edificio oficial se alzaban las fi-

guras de una pareja humana ante la cual se celebraban ceremonias de carácter religioso, para ver cómo el mito se tomaba en serio y se tributaban honores divinos a los poderes de la sangre.

En la medida en que tuvo éxito semejante intento, quedaron destruídas la convicción cristiana sobre el valor eterno de la persona y la piedad de las relaciones individuales con Dios, que fueron suplantadas por una religiosidad cuyo sentido radicaba exclusivamente en la conexión con la estirpe y el pueblo, entidades éstas que, al faltar toda resistencia arraigada en la conciencia del individuo, estaban a merced de los que manejaban la máquina del Estado.

Este mito, la salvación que prometía, la orientación de la vida que en él se basaba y el futuro que en él debía tener origen, todo esto requería un hombre que lo proclamara y fuera su encarnación: este hombre fué Adolfo Hitler. Y con esto anuda-

mos el hilo de nuestro razonamiento, que habíamos cortado arriba.

Sobre su persona se acumularon toda suerte de valores y excelencias. Hitler estaba capacitado para fallar en todos los asuntos, políticos y militares, económicos y artísticos. Hitler lo sabía y lo podía todo. Incomprensibles cual fantasmas, cruzan por nuestra memoria frases que lo proclamaban el creador del Estado perfecto, el estratega más grande de todos los siglos, el solucionador de todos los problemas sociales y económicos, el juez infalible del arte. Se le llamaba "el Führer" (Conductor) por antonomasia, es decir, aquel a cuyas indicaciones puede y tiene uno que entregarse con entera confianza, y que todo lo conducirá al término más dichoso.

Tampoco vamos a considerar aquí hasta dónde llegaba realmente la capacidad del hombre a quien estaba confiado absolutamente todo: la vida y los bienes del pueblo alemán, su tierra patria y la herencia de su historia verdaderamente grande. Las ciu-

dades destruídas, los campos devastados, el pueblo entregado a la desesperación dan la respuesta. Aquí nos interesa otra cosa. Si bien se mira, lo que de él se afirmaba no era sólo que por sus dotes personales lo pudiera todo: que fuera tan entendido en cosas de guerra como el militar más destacado, tan hábil en las políticas como el más ponderado estadista, tan perito en las sociales y económicas como el más experto financiero; afirmaciones todas ya de suyo bastante incomprensibles, pues Hitler no había seguido ningún proceso sólidamente formativo. No, aquí se afirmaba algo distinto de todo esto, algo más grande: que Hitler era un ser sobrehumano, un salvador, el Salvador. Como prueba, mejor dicho, para abrir los ojos frente a un pensamiento y una intención que por doquier se manifestaban, vamos a recordar una serie de detalles.

Poco después de comenzar el movimiento se le llamó "el Mensajero de Dios". Con esto quería expresarse, por un lado, la sen-

cillez del modesto soldado, que no llevaba sobre sí nada del brillo de los altos grados, y por otro, que había sido enviado por Dios y era portador de su promesa. En todo ello había una evocación del motivo mítico de la procedencia de lo desconocido y de la mediación entre el misterio de la divinidad y la tierra. Mas no paró aquí la cosa.

No tardó en aparecer en las nuevas construcciones oficiales la inscripción: "¡Todo esto se lo debemos a nuestro Führer!". Inscripciones como ésta surgieron por todas partes, en todo lo que se hacía, se producía y se llevaba a cabo. El era el que daba fuerza a todo, el que aplicaba a todo el poder salvador de una protección numinosa. Su persona, como la de los héroes míticos, estaba llena de los poderes de la "dicha". Era él dueño del éxito. Cuando el tiempo estaba extraordinariamente hermoso y radiante, contribuyendo así al mayor brillo y entusiasmo de cualquier acto del partido, hacía un "tiempo de Hitler". Los numerosos y rápidos éxitos, a veces en

verdadera avalancha, de los primeros años de paz y sobre todo de guerra, conseguidos por medio de la astucia política y más aún por la explotación sin escrúpulos de una determinada situación histórica, fueron considerados como signos de elección divina; tanto más cuanto que la censura y la propaganda tuvieron buen cuidado de que no se levantara ninguna crítica, impidiendo así que el pueblo notara cuán lastimosamente se desaprovechaban auténticas posibilidades de fecunda labor política y con qué criminal ceguera se malgastaban las fuerzas y bienes de la nación.

Tampoco aquí paró la cosa. Se aplicaron a Hitler atributos y se adoptaron frente a él actitudes que el creyente consagra a Cristo. Por doquiera podían verse fotografías suyas en que aparecía inclinado con amable expresión sobre unos niños, mientras que éstos alzaban hacia él sus infantiles rostros con aquella fe y aquella confianza que expresan los de las representaciones del divino Amigo de los niños... En aquel lugar de

la casa donde antes solía estar el "rinconcito de Dios", donde acostumbraban a orar sus moradores, se instaló entonces otro "rincón de Dios" en el que aparecía junto con la cruz gamada, el retrato de Hitler... En las escuelas cristianas ocupó ese mismo retrato el lugar que antes había ocupado la cruz, símbolo de la fe cristiana... Esa cosa dispuesta en forma de mesa, a la cual van vinculados profundos sentimientos religiosos, que se adorna con flores y cirios y sobre la cual o en cuyo centro se encuentra la sagrada imagen, es decir, el altar, fué utilizada para su apoteosis... En cierta gran ciudad, en una capilla confiada a los "cristianos alemanes" se alzaba el retrato del "Führer" sobre el altar mismo... Así pudiéramos seguir citando muchos casos, que demostrarían cómo se procuraba, a sabiendas, desviar hacia él aquellos sentimientos que antes siempre se habían dirigido a Jesucristo, nuestro Salvador.

Pero hay algo de especial importancia, que continuamente se manifestaba en la vi-

da diaria: el llamado saludo alemán. El católico tenía que ver muy pronto que el "Heil Hitler!" pretendía suplantar al tradicional saludo "Alabado sea Jesucristo". (Hitler mismo, así como el jefe de propaganda, Goebels, eran, como es sabido, católicos renegados). Y ¿qué significaba aquel saludo? ¿Qué significa de suyo, todo saludo? En él operan sentimientos primitivos: yo me encuentro con una persona que me es familiar, le deseo bienes por medio del saludo; pero si me es ajena, lo cual para el sentimiento primitivo equivale a ser enemiga, tengo que oponer una fuerza a la suya. Por eso el saludo, considerado desde el punto de vista de la historia de la religión, es una de las más sencillas manifestaciones de la piedad: comunidad y acercamiento, conjuro y defensa. Por eso, también, en la transformación cristiana del concepto de la existencia, aparece en el saludo el nombre del Redentor, Jesucristo. En su lugar se ponía ahora el nombre de Hitler. Indudablemente, el saludo se ejecutaba casi siempre

sin pensar en su sentido; pero en él se contenía una intención doble. Primero, desear salvación, "Heil", al hombre a quien se nombraba en el saludo siempre que se encontraba algún conocido, es decir, innumerables veces al cabo del día. Toda la fuerza y dicha que puede conseguir para un hombre el deseo de todos los corazones debía acumularse sobre Hitler. Pero el saludo significaba todavía otra cosa. No sólo se deseaba salvación, "Heil", a Hitler, sino que, además, se deseaba para aquel a quien se saludaba que la salvación de Hitler descendiera sobre él; suplantación y eliminación de aquello a que el creyente alude cuando desea a otro la gracia de Jesucristo.

Sucedió más todavía. Se enseñó a niños, seres inocentes y sin discernimiento, a rezar a Hitler. La oración es sobradamente conocida, pero merece ser copiada aquí en todo su cinismo: "Juntar las manecitas, inclinar la cabecita / pensar con devoción en el Führer / que nos da trabajo y pan / y nos libra de toda miseria". Aquí huelga todo co-

mentario. No hacía falta más para que este hombre pasara a ocupar el puesto mismo de Dios.

Así podríamos seguir aduciendo muchos datos y detalles. Pero, ante todo, sería preciso hacer notar el tono en que se hablaba siempre "del Führer"; la actitud de incondicional entrega que llevaba impresa; el estado de ánimo que se fomentaba por medio de la educación y de la enseñanza, de la prensa y del cine, del arte y de los actos públicos, hasta el punto de que en todo momento se consideraran posibles milagros y manifestaciones del poder divino, que incluso eran esperados en los últimos días del derrumbamiento inevitable. Y todavía falta por saber si existe, y en qué formas, la creencia de que el salvador de los doce años ha "dado al fin su vida por Alemania" y de su muerte nacerá la salvación futura. Tampoco puede descartarse que haya personas que, en algún repliegue o transformación del pensamiento, esperen su "readvenimiento". Que "Adolfo Hitler se dejaría

crucificar por su pueblo" es cosa que, si la memoria no me engaña, se proclamó no pocas veces.

Por eso deben considerarse como el resumen de todos los medios puestos en juego aquellas palabras que podían oírse, no ya de boca de un entusiasta exaltado, sino de labios de cualquiera y en cualquier sitio: "Dentro de veinte años nadie hablará ya de vuestro Cristo. Para entonces no habrá más que Adolfo Hitler".

¿Qué sucedió aquí?

Que el motivo mítico del salvador, al dejar de ser superado y, al mismo tiempo, consumado por Cristo, volvió a caer en el paganismo irredento y se hizo valer en este sentido. Su energía fuera de lugar, que ya no estaba contenida ni legitimada por la figura del Soberano cristiano, volvió, en su forma pagana o, mejor dicho, apóstata, a abrirse camino en la historia.

Expresemos este proceso más concretamente: Los dueños del poder en los años últimamente transcurridos, para asentar su

dominio sobre una base religiosa, despertaron aquel "núcleo conceptual" que radica en la estructura fundamental del alma, pero que ahora estaba ya fuera de lugar y desprovisto de objeto, y le dieron una forma que sólo podía tener la intención de suprimir a Cristo, que había superado y, al mismo tiempo, colmado el presentimiento esotérico, y volver a poner en su lugar un salvador intramundano.

No vamos a tratar de averiguar aquí hasta qué punto tenían fe en este intento sus autores o si, por el contrario, se trataba sólo de un recurso político. Lo cierto es que se intentaba anular la sagrada figura que había sido el sublime modelo del mundo cristiano y sustituirla por otra que debía orientar la existencia en un sentido puramente terrenal (*). El nuevo mito del Sal-

(*) Al mito de la sangre va unido otro que no hemos tratado aquí con detenimiento: el de la tierra. No en vano se acoplaron en aquel lema tan triste las palabras «sangre y suelo». También en esto fué Nietzsche el profeta. Según su doctrina, los hombres del futuro deben contar sólo con la tierra y nada más. En el prólogo al *Zaratustra* se dice:
«Os conjuro, hermanos míos, a que permanezcáis fieles a

vador terrenal debía suprimir a Cristo y su redención y encadenar al hombre dentro de este mundo. Quienes le dieron fe ya no tenían posibilidad alguna de escapar, ni siquiera internamente, a la tremenda garra que los atenazaba. Quedaban entregados en cuerpo y alma, en espíritu y voluntad, en todo lo que eran y son, al poder que los oprimía.

---

la tierra y no creáis a quienes os hablen de esperanzas ultraterrenas: esos tales no son más que envenenadores, sépanlo o no...

En otro tiempo, el pecado contra Dios era el mayor pecado; pero Dios murió, y entonces murieron también los pecadores. Ahora, lo más tremendo es pecar contra la tierra y tener en más las entrañas de lo inescrutable que el sentido de la tierra.»

VII

EUROPA Y EL CRISTIANISMO

Pero todavía hubiera sucedido algo más. Habría llegado, por lo que se refiere a Alemania y a su esfera de influencia, el fin de Europa. No, por cierto, de su estructura político-económica, pero sí de aquella figura espiritual-humana a la que se aplica tal nombre.

Si se hubiera preguntado a un hombre de la Edad Media—y con esto aclaramos nuestro pensamiento—qué era Europa, habría contestado: el espacio de la existencia humana, sencillamente; el antiguo "orbis terrarum", renacido del espíritu de Cristo

y estructurado en las grandes unidades del Imperio y de la Iglesia, en cuyos bordes se encontraban países extraños y pueblos amenazadores, como el de los hunos y los del Islam...

Luego se encontró el camino hacia continentes desconocidos y casi inaccesibles: Asia Oriental y América. La imagen del mundo fué creciendo; la ingenua conciencia de ser punto central fué relajándose. Entonces, a la pregunta de qué era Europa se hubiera contestado: la portadora de la historia digna de tal nombre, el sujeto de la responsabilidad mundial. Esta respuesta estaba arraigada, con mayor o menor fuerza, en la conciencia europea hasta bien adelantado el siglo XIX; basta con tener presentes las ideas y valoraciones que se expresaban en el concepto de "colonia". Que tal respuesta llegara a ser discutible se debió sin duda a Rusia con su peculiar posición entre Europa y Asia, y más todavía a los avances cada vez más rápidos de América del Norte..., hasta que, en la primera

guerra mundial, aquella afirmación se quebró definitivamente. Entonces se vió con claridad que la tierra se había convertido en un solo campo de vida político-histórica, en el cual Europa sólo constituía una magnitud entre otras. Y la segunda guerra mundial continuó la lección, demostrando que, entre estas magnitudes, ni siquiera seguía Europa siendo la decisiva. Hoy día atraviesa Europa la crisis más profunda de su historia; tan profunda que muchos llegan a preguntarse si todavía existe "Europa" en el antiguo sentido de la palabra.

No podemos discutir aquí este problema, sino únicamente expresar la convicción de que Europa todavía vive. Y, al mismo tiempo, con la conciencia de la gravedad que encierra, acentuar la palabra "todavía"; pero también, y con más fuerza, la otra: que verdaderamente "vive". Sí, y acaso el derrumbamiento del poder tan monstruosamente exagerado por el nacionalsocialismo abra el camino incluso para nuevas posibilidades europeas.

Una vez más: ¿Qué es Europa? No es un mero complejo geográfico, ni un mero grupo de pueblos, sino una entelequia viva, una figura espiritual operativa. Se ha desarrollado en una historia que abarca más de cuatro milenios y que hasta ahora no tiene par, ni en la plenitud de personalidades y fuerzas, ni en el heroísmo de los hechos y la profundidad de los destinos experimentados, ni en la riqueza de las obras llevadas a cabo, ni en el hondo sentido de las instituciones creadas. Esta historia resurge continuamente en la construcción de las ciudades y en la estructura de los países. Opera en los idiomas—¡y qué idiomas!—, desde el luminoso lenguaje de los griegos y el imperial de los romanos hasta los idiomas cargados de historia de los modernos pueblos europeos. Determina la manera de pensar, el carácter de las decisiones, el modo de sentir y de experimentar. Es una realidad, como la existencia de la roca, de la encina, del labriego o del artista, sólo que mucho más rica en formas y estructu-

ras, fuerzas y tensiones. Pero también, precisamente por eso, mucho más vulnerable y delicada...

Claro está que ninguna forma vital es eterna. Se han derrumbado grandes culturas sin dejar más huella de su paso que algunos escasos restos. También sabemos, y cada vez lo iremos aprendiendo más dolorosamente, hasta qué punto se ha ensañado Europa consigo misma y cuán profundamente ha traicionado a su propio espíritu. Por todas partes hay ciudades destruídas e idiomas degenerados, y lo que ha pasado con el alma viva aún no se puede calcular siquiera. A pesar de todo, la esencia de Europa subsiste; la vemos en cada actitud, en cada palabra; la sentimos con nueva y dolorosa intensidad en nosotros mismos. Por eso confiamos en que seguirá viviendo y creando historia.

Pero sobre esto no decide sólo la voluntad propia, sino también la actitud que adopten otros. ¿Concederán valor a Europa las potencias extraeuropeas, aun después

de haberse desplazado así las fuerzas y el punto de gravedad? Yo creo que sí. La primera guerra mundial—ya lo dijimos arriba—demostró que la tierra es un solo escenario y que la vida de todos los pueblos forma un solo conjunto. Con ello el pensamiento y la acción política han entrado en una nueva fase: la de la consideración del todo y la de la actuación partiendo del todo. Expresemos su naturaleza con una palabra que se ha puesto de moda: en la fase de la planificación. Por nuestra parte creemos que, a medida que las relaciones mundiales vayan no sólo corroborándose externamente, sino también aclarándose espiritualmente, se irá reconociendo asimismo lo que Europa significa todavía. Y acaso ahora más que nunca; precisamente porque en sentido físico-político ha quedado debilitada de manera tan pavorosa. Que Europa, a su vez, tiene que examinarse a sí misma con la mayor seriedad y reflexionar detenidamente sobre su auténtico ser, es cosa que por sabida se calla. Alemania, por su parte, tie-

ne que adquirir conciencia de la tremenda responsabilidad que, precisamente en este punto, ha echado sobre sí. Ante lo enorme de esta responsabilidad, acaso pudiera objetarse que, por el momento, no es ella la llamada a opinar sobre cosas europeas; pero aquella reflexión no debe tender sólo a comprobar la culpabilidad propia, sino también a ver cuáles son los deberes y si hay esperanza de poder cumplirlos.

Pero una cosa es segura, y con esto volvemos al objeto propio de estas consideraciones: Europa tiene que ser cristiana, o dejará de ser en absoluto.

Puede ser rica o pobre; puede tener una industria muy desarrollada o verse obligada a retroceder a la economía agrícola; puede adoptar esta o aquella forma política: todo esto no cambiará su ser, mientras su alma viva. Para determinar con más exactitud en qué consiste su alma, habría que escribir libros enteros; aquí no podemos hacer otra cosa que remitir una vez más al curso de su historia. En el milenio tercero antes de

Cristo, comienza la cultura griega a dar testimonio de sí en numerosos documentos. En el segundo, recibe en su seno multitud de elementos asiáticos, para alcanzar luego, en el primero, aquella corporeidad radiante de espíritu, con la cual pervive en la memoria de Occidente. Desarrollándose a través de siglos paralelamente a la Hélade, establece Roma una estructuración del Estado, que está determinada por el poder y la disciplina y, más decisivamente aún, por el derecho, llegando a convertirse en norma eterna para el sentimiento europeo del Estado. A lo largo de medio milenio domina Roma al "orbis terrarum"; luego irrumpen en él las tribus germánicas, y de las convulsiones de la migración de pueblos surge el hombre europeo. Lleva dentro de sí el pasado, pero desarrolla al mismo tiempo, favorecido por un privilegio inefable de la coyuntura histórica, algo totalmente nuevo. Su alma es fuerte y delicada, apasionada y ferviente. Su fantasía inagotable está gobernada por una rigurosa voluntad de

exactitud; su espíritu es osado y creador. Con esto no hacemos más que repetir lo que ya se ha dicho muchas veces, aunque no con la exactitud e insistencia que requiere una época en que todo amenaza con volver a sumirse en los torbellinos de una nueva migración de pueblos. Pero todo esto no define aún a Europa. Falta lo más íntimamente decisivo: la figura de Cristo. Pues no es que un grupo determinado de pueblos lo haya aceptado como Maestro religioso, y que el carácter peculiar de tales pueblos hubiera quedado determinado aun sin esto; sino que aquel grupo ha llegado a ser lo que es, en cuanto que el espíritu de Cristo, durante casi dos milenios, ha llegado con su actividad hasta lo más profundo y lo más delicado de su alma. El ser de Cristo hizo latir el corazón en el hombre europeo. Su personalidad le dió tan extraordinaria capacidad de vivir historia y de sufrir destinos. Su seriedad ha servido de base, quiséralo éste o no, a la obra del espíritu europeo. Cristo lo rescató de su antigua escla-

vitud frente a la naturaleza y frente al mundo, y lo puso en presencia del Dios personal y santo, dándole la libertad de lo redimido. He aquí la interna "arqué", el principio existencial. Partiendo de aquí arranca, en el "entonces" de la historia como en la continua renovación de la vida individual, el gigantesco impulso de la vida creadora de Occidente. Aquí se encuentra asimismo la única garantía de que este impulso no acabará en la catástrofe absoluta.

Esto ha convertido al hombre europeo en lo que es; y precisamente esto es lo que el nuevo "mito" quería arrancarle. Todo el instinto del nacionalsocialismo iba encaminado a aniquilar lo europeo. Todo lo que mediaba entre la antigüedad germánica y el año 1933 debía ser destruído, para encontrarse a sí con una masa amorfa que poder manejar a su antojo: de aquí su odio mortal contra Cristo y contra todo lo que de él procede.

Pero, si Europa quiere seguir existiendo, si el mundo ha de seguir necesitando a

Europa, ésta tiene que continuar siendo aquella magnitud histórica determinada por la figura de Cristo; mejor dicho, tiene que serlo con una seriedad nueva, como lo exige su naturaleza. Si pierde este elemento esencial, lo que de ella puede quedar importará ya poco.

I N D I C E

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE «EDICIONES CASTILLA, S. A.» EL DÍA 12 DE MARZO DE 1956